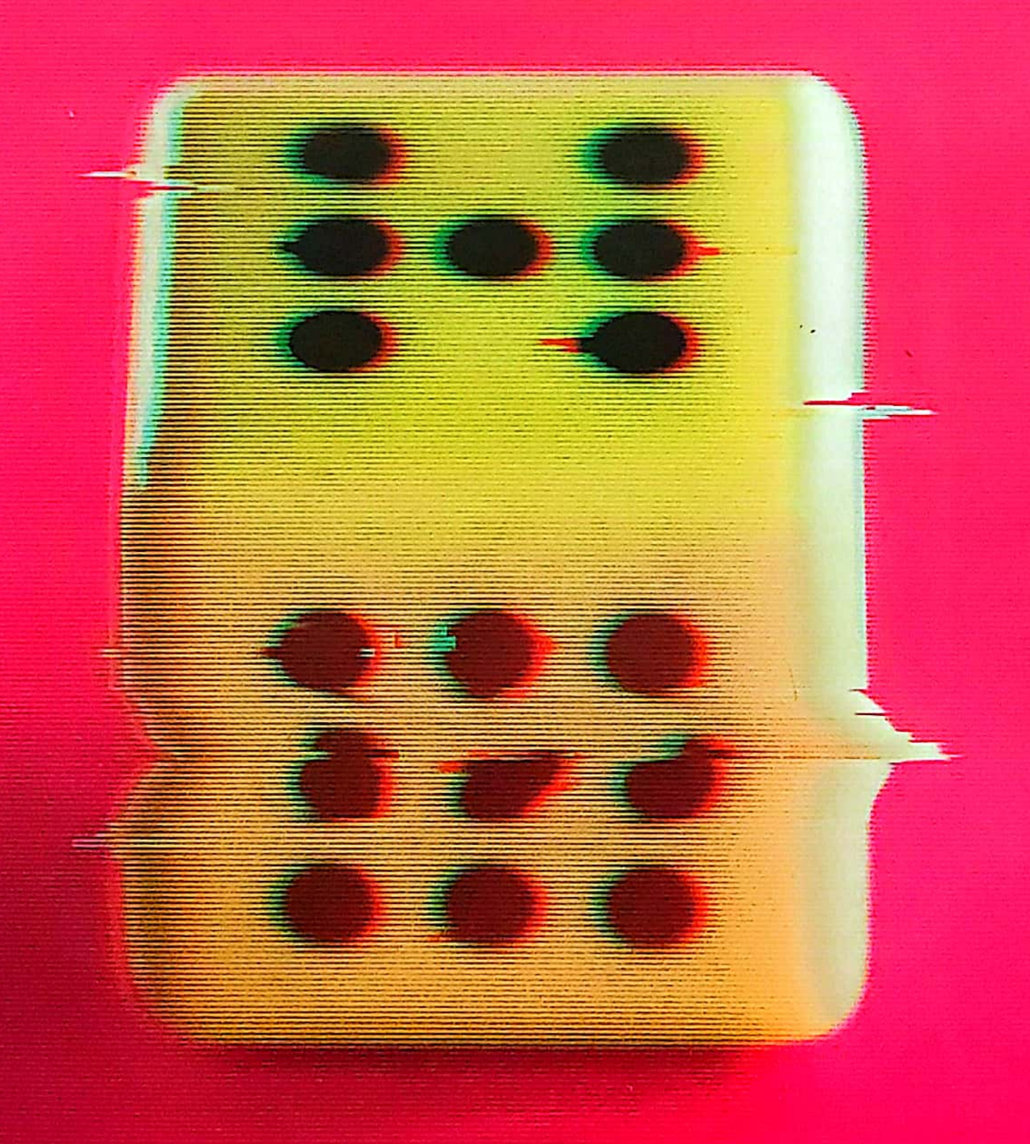
HIPER-CAOS

QUENTIN MEILLASSOUX

Traducción y prólogo de Jorge Fernández Gonzalo





HOLOBIONTE
EDICIONES

COLECCIÓN
SYMBIONTES

HIPER-CAOS

Desde la publicación de *Après la finitude* (2006), Meillassoux no ha cesado de investigar y desarrollar sus teorías sobre el Realismo Especulativo. ***HIPER-CAOS*** es el testimonio de esa andadura, desde la famosa conferencia realizada en 2008 ante la Universidad de Middlesex, titulada «Tiempo sin devenir», pasando por sus originales lecturas de Deleuze y Bergson, hasta el tema de su último libro en torno a *Una tirada de dados nunca abolirá el azar* de Stéphane Mallarmé. Concebido en estrecha colaboración con Quentin Meillassoux, ***HIPER-CAOS*** es la primera tentativa por reunir en una sola obra las claves del último *enfant terrible* de la filosofía. Una cuidada selección de textos inéditos en castellano, y que sirve tanto para presentar el pensamiento de Meillassoux –a quienes no lo conozcan todavía– como para seguir sus últimos pasos. Asimismo, la edición cuenta con el trabajo de prólogo y traducción de Jorge Fernández Gonzalo (el celebrado autor de *Filosofía Zombi, Iconomaquia, Pornograffiti* y muchos otros), otro pensador inmejorable para dar a conocer la obra del filósofo francés.

Materialismo Especulativo / *archifossiles* / *facticité* / Realismo Especulativo / *«peut-être»*

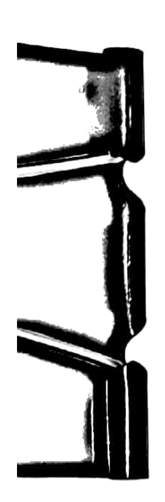
«Meillassoux muestra con una fuerza sorprendente que es posible una partición completamente distinta de la filosofía.»

ALAIN BADIOU

HIPER-CAOS

Quentin Meillassoux
Hiper-Caos
Primera edición: Septiembre de 2018

ISBN: 978-84-948782-0-6
Depósito legal: B 22.379-2018
Impreso en: Imprenta Kadmos S.C.L., Salamanca, España.



«*Deuil à venir, dieu à venir*», *Critique* n. 704-705, 2006.
«*Question canonique et facticité*», Presses Universitaires de France-Éditions Rue d'Ulm, 2007.
«*Potentialité et virtualité*», *Failles* n. 2, 2006.
«*Soustraction et contraction: À propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire*», *Philosophie* n. 96, 2008.
«*Le Nombre de Mallarmé: Un décryptage du Coup de dés*», *Transversalités* n. 134, 2015.



Dirección y gestión editorial, diseño de colección, edición y corrección
Federico Fernández Giordano

Diseño y cubierta
Patossa / *www.patossa.com*

Diseño y maquetación
Rosa Cools

Edición técnica y ejecutiva
Sonia Antón Ríos

Este libro fue concebido y editado por Holobionte Ediciones en colaboración con Quentin Meillassoux.

www.edicionesholobionte.com
edicionesholobionte@edicionesholobionte.com

HIPER-CAOS

QUENTIN MEILLASSOUX

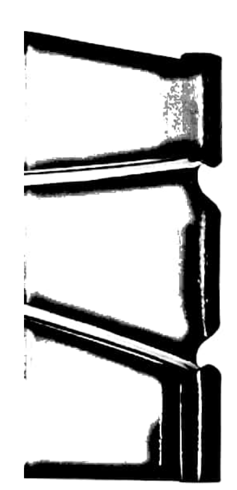




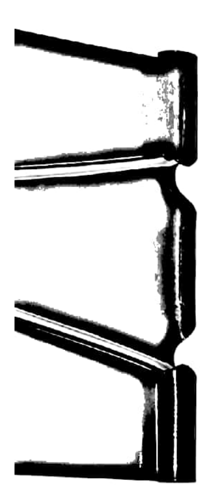
TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE JORGE FERNÁNDEZ GONZALO



HOLOBIONTE
EDICIONES



ÍNDICE





PRÓLOGO DE JORGE FERNÁNDEZ GONZALO

EL PENSAMIENTO EN UNA TIRADA DE DADOS: QUENTIN MEILLASSOUX Y EL *REALISMO ESPECULATIVO*



Sin duda, el caso de Quentin Meillassoux (París, 1967) ofrece una dimensión poco habitual en la filosofía de nuestro tiempo: el autor, profesor de la Sorbona, publicó en 2006 el libro *Après la finitude* (*Después de la finitud*), un tratado de no más de doscientas páginas sobre algunas cuestiones fundamentales de metafísica y ontología, obteniendo como consecuencia de ello una rápida difusión internacional, inusitada para un autor prácticamente desconocido y para un libro de una densidad conceptual muy alejada de los ramplones manuales filosóficos al uso. El libro aparecía avalado por el pensador Alain Badiou –maestro del propio Meillassoux–, quien firmaba un breve texto introductorio, si bien su principal impulso mediático se produjo con la traducción al inglés por parte del también filósofo Ray Brassier. Las redes y las publicaciones especializadas pronto se hicieron eco del alcance de la obra de Meillassoux y de la de sus homólogos británicos, lo que dio paso al primer mito fundacional de la filosofía del siglo XXI: en tan sólo un par

de años, se hablaba ya de una nueva escuela, incluso de una nueva corriente de pensamiento, que respondía al nombre de *realismo especulativo*.

¿Qué es el realismo especulativo y qué supuso dentro del mismo la laureada aparición del libro de Meillassoux? Durante los primeros años del presente siglo, el pensamiento filosófico de Occidente se encontraba anclado en una polaridad que ya ha adquirido el rango de lugar común: las diferentes corrientes posmodernas, que ven nacer sus tentáculos en las reacciones intelectuales en torno al Mayo del 68 francés (en donde encontramos nombres como Michel Foucault, Jacques Derrida o Gilles Deleuze, entre otros), se extasiaban ante sus propias alucinaciones constructivistas –o deconstructivistas– erigidas a partir del giro lingüístico, así como ante un programa político al borde del colapso por su atento miramiento hacia las diferencias (feminismo, colonialismo, ecologismo, etc); la filosofía analítica, quizá menos exitosa en términos de difusión mediática y editorial, había cedido terreno ante ciencias mejor equipadas (neurolingüística, psicología o matemáticas, entre otras), y perdía su aliento original al ramificarse a través de este tipo de disciplinas más «técnicas». Ante este panorama, la publicación de *Después de la finitud* supuso una rara tregua entre ambas posiciones, quizá incluso un marco común de trabajo que aún está lejos de haber agotado su extenso filón conceptual.



El libro consistía en una ardua reflexión sobre ciertos principios de la tradición filosófica occidental revisados bajo una nueva luz «especulativa». Su mérito consistía, por tanto, no en retomar a los filósofos clásicos (Descartes, Kant, Hume)

para tratar de responder problemas presentes a través de sus aportaciones pasadas, sino en medirse cara a cara con ellos y poner en cuestión algunos de sus presupuestos fundamentales. En un momento en el que nadie parecía querer embarrarse con algunas de las cuestiones fundamentales de la metafísica, Meillassoux se remangaba y se ponía manos a la obra para llenarse de barro hasta la cintura. El libro *Después de la finitud* constituía el documento de este viaje, del que el autor salía sorprendentemente airoso.



La tesis principal de su trabajo se podría resumir como sigue: las actuales teorías posmodernas, en todas sus vertientes y matizaciones, beben paradójicamente del manantial de la *Crítica* kantiana, en concreto de lo que Meillassoux denomina como «correlacionismo»: la filosofía trascendental aseveró que el objeto en-sí es incognoscible, que estamos atrapados en ciertas formas esquemáticas *a priori* que ciñen nuestra percepción de la realidad a un marco delimitado de experiencias sensoriales; a pesar de todos los esfuerzos de la razón por comprender qué hay más allá de sí misma, no podemos esquivar el *círculo correlacional* (el término pertenece a Meillassoux) que intercepta la relación entre el sujeto y el objeto y restringe nuestro conocimiento del mundo a representaciones o esquemas inmanentes al sujeto. Frente a esta situación, Meillassoux introduce una serie de reflexiones, argumentos y herramientas conceptuales que afirman la posibilidad de acceder, en cierta medida, al objeto como tal, principalmente a través de las matemáticas y de determinadas proposiciones, eludiendo la omnipresencia del círculo correlacional kantiano. El núcleo de la realidad circundante, por lo que respecta a ciertas cualidades

«primarias» (mensurables o, más propiamente, «matematizables»), se revela así como un horizonte cognoscible, tal y como ocurre cuando echamos mano de enunciados científicos que atañen a un pasado previo al de toda conciencia (podemos establecer proposiciones con visos de veracidad sobre el pasado de la Tierra o del Universo en relación a una temporalidad anterior al nacimiento de los primeros seres vivos y de la conciencia subjetiva). A partir de aquí, el correlacionismo kantiano se desinfla ante las diferentes embestidas conceptuales que el autor entreteje en su obra.



La batería de conceptos que movilizaba Quentin Meillassoux en *Después de la finitud* encontró pronto varias resonancias con el trabajo de otros autores, como Ray Brassier (recordemos, su traductor al inglés), Iain Hamilton Grant o Graham Harman, por citar sólo unos pocos nombres. Aunque sus tradiciones particulares y sus marcos de reflexión mostraban divergencias de todo tipo, la sensación de remar en una misma dirección permitió dar a conocer conjuntamente sus obras y objetivos esenciales. Por lo que respecta a nuestro autor, encontramos un impulso que, al mismo tiempo que retoma algunas tonalidades del pensamiento deleuziano o del propio Badiou, enseguida entra en consonancia con una tradición filosófica de corte empirista (de Hume a Wittgenstein), lo que explicaría su rápida aceptación en el ámbito académico anglosajón. El rechazo de *Después de la finitud* del ensimismamiento correlacional sentó las bases de lo que hoy se entiende, independientemente de la validez o de la dimensión comercial de la etiqueta, como *realismo especulativo*, el primer gran acontecimiento filosófico del nuevo milenio.

Lo que tenemos aquí no es otra cosa que un intento por huir de los dogmatismos *lingüísticos* y *estructuralistas* de la filosofía, que limitaban los avances filosóficos a meras aportaciones creativas, performativas, sobre los más variados ámbitos, eludiendo en ocasiones la propia pregunta sobre la filosofía y sus más esenciales principios ontológicos como reductos de un pasado del que mejor debiéramos desprendernos. La premisa, por tanto, que ponía en marcha la corriente especulativa se centraba principalmente en percibir la posibilidad de una realidad independiente de la percepción –del *Dasein*, de la imaginación, del lenguaje o de cualquier otra variante antropocéntrica–, la cual puede ser conocida a través de un medio determinado de orden *especulativo*. Es decir: con el realismo especulativo se abre la posibilidad de pensar la realidad, desde un punto de vista filosófico, pero sin el sujeto como punto de anclaje. En concreto, Meillassoux considera que la realidad es en sí misma contingente (las cosas podrían ser o no ser), pero que este principio *es necesario en sí mismo*: en otras palabras, *la contingencia es necesaria*, y por lo tanto es preciso que existan objetos, aunque éstos sean parcialmente distorsionados por nuestra percepción.



A partir de este argumento, podemos iniciar nuestra andadura reflexiva: los objetos existen independientemente de nosotros, y por lo tanto es posible acotarlos sin pagar el peaje que nos imponían los modelos correlacionistas (ya fueran las tasas del trascendentalismo kantiano o las del constructivismo posmoderno). Se retorna así a un marco de pensamiento *precrítico*, pero sólo después de habernos enfrentado a Kant y de haber resuelto algunos de los inconvenientes teóricos que surgían ante sus postulados. La filosofía especulativa se definía de este

modo, según el propio Meillassoux, como aquella que otorga al pensamiento la posibilidad de acceder a la realidad en-sí, frente a la metafísica, sustentada en el principio de razón suficiente. Los objetos carecen de razones, de leyes *necesarias* que rijan su comportamiento.



En pocos años, la corriente bautizada como *realismo especulativo* (o «materialismo especulativo», como dirá el propio Meillassoux) se extendía entre continentes y colonizaba los despachos universitarios tanto franceses como anglófonos (Reino Unido, EE.UU.), aunque en el ámbito hispánico su irrupción se hiciera esperar. Un interesante texto del filósofo Ernesto Castro, fechado en 2017, trazaba una breve genealogía de cómo el *boom especulativo* había pasado por delante de nuestras narices sin pena ni gloria: «Los grandes grupos editoriales han dejado escapar la traducción al castellano de clásicos de la filosofía contemporánea [...], y sólo recientemente pequeñas editoriales como Caja Negra, desde Argentina, Anthropos, desde México, o Materia Oscura, desde España, han empezado a *cubrir ese hueco*, ahora que la corriente está prácticamente muerta.»[1]

La cuestión es: ¿en verdad podemos firmar ya el acta de defunción del realismo especulativo, o es precisamente ahora (una vez que se ha producido cierto desplazamiento de los focos mediáticos) cuando se vuelve más urgente la tarea de prestar atención a sus fundamentos teóricos?

La corriente especulativa surgió unida al dinamismo de la red de redes y a su necesidad de deglutir información a ritmos

1. Ernesto Castro; «¿Qué es el realismo especulativo? La filosofía que cautivó al mundo y España ignoró»; *El Confidencial*, 6/11/2017.

cada vez más vertiginosos. No debe extrañarnos el hecho de que una corriente filosófica del siglo XX durase dos o tres décadas, mientras que en la era digital el trasiego siempre mutable de opiniones y reclamos constantes sentencie la muerte de una línea de pensamiento en tan sólo un puñado de años. Mientras que el posmodernismo duró tanto como sus portavoces y delegados más relevantes, los principales autores del pensamiento contemporáneo están condenados a seguir escribiendo sus libros como *fantasmas*, entidades espectrales atrapadas en movimientos y corrientes filosóficas que ellos mismos comenzaron, pero que fueron desechadas por el mercado académico antes de que ellos mismos abandonaran sus proyectos y tanteos reflexivos iniciales.



¿Por qué no ver, entonces, las páginas de *Hiper-Caos* como un *legado espectral de Quentin Meillassoux*? Bajo el concepto de Hiper-Caos, nuestro autor pretende llevar más lejos aún los basamentos teóricos de su primer libro. Su definición es como sigue: tanto las filosofías que se centran en el Ser como aquellas que confían en el devenir se sustentan en la premisa de que no es posible pensar conjuntamente ambas posiciones. Las dos son, en el fondo, tremendamente *conservadoras*: las leyes que sostienen la fijación del Ser son igual de estables que las que condenan la materia a la eterna danza del devenir; sin embargo, ¿qué ocurriría si pensáramos *más allá de estas leyes* y considerásemos la posibilidad de un universo *más caótico* aún que el caos mismo, capaz incluso de subvertir las leyes y apostar por un tránsito continuo e indeterminado entre la estabilidad y el devenir? Los artículos que componen este libro podrían considerarse como *espectros hiper-caóticos* que nos permiten retomar los grandes problemas

de la metafísica clásica para ofrecer nuevas respuestas, como un espectro que volviera sobre las ruinas del pasado y apenas reconociera las calles y los rostros que le rodean.

Sorprenderá, por ello, la inclusión en este libro del último texto, un comentario literario-cabalístico sobre la poesía de Mallarmé y el ritmo en su conocido Poema (que aquí citamos, como hará el propio Meillassoux, en mayúsculas) *Una tirada de dados nunca abolirá el azar*. Estamos ante una de las grandes cimas de la poesía de todos los tiempos, pero también ante una enigmática declaración de intenciones: ¿por qué Mallarmé escribe que una tirada de dados *nunca abolirá el azar*? ¿Qué relación se establece entre su poética y el azar, entre el lenguaje y la realidad? El itinerario de lectura que propongo (aunque el lector bien podrá desentrañar sus propias opiniones y objeciones al respecto) es el siguiente: ¿y si Quentin Meillassoux hubiera adaptado el gesto mallarmeano de *Una tirada de dados* a su modelo filosófico? ¿Acaso no es el realismo especulativo un movimiento en la sombra, una jugada de la razón, incapaz de abolir el azar, *destinado a aceptar su inconsistencia*? Meillassoux describe una realidad cognoscible sin sujeto, una realidad a la que podemos acceder de modo especulativo y no trascendental o fenomenológico; Mallarmé, por su parte (y aquí vale la pena retomar algunas de las muchas apreciaciones de Maurice Blanchot al respecto), había sentado las bases de un nuevo espacio literario, el espacio del Libro, entendido como un marco autónomo de creación cuyo fracaso a la hora de adentrarse en la realidad se traducía en sus propias condiciones de éxito artístico. ¿No es éste el mismo gesto que nos ofrece la filosofía especulativa? En lugar de confiar en una ingenua solidaridad entre el lenguaje y el mundo o en la



circularidad del correlacionismo, Quentin Meillassoux obliga a la razón a efectuar una tirada de dados en el espacio vacío del pensamiento... El resultado de este gesto, sea cual fuere, *no abolirá el azar*: antes bien, lo desplegará en toda su intensidad a través de aquello que nuestro filósofo denomina como *Hiper-Caos*.

SOBRE NUESTRA TRADUCCIÓN

El texto que el lector tiene entre manos reproduce seis artículos escritos por Quentin Meillassoux: el primero de ellos, «Tiempo sin devenir», originariamente confeccionado en inglés, se trata de una conferencia impartida el 8 de marzo de 2008 en la Universidad de Middlesex, en Londres, en donde el autor retoma y desarrolla los temas fundamentales de *Después de la finitud*, a los que ya hemos aludido en estas páginas. El siguiente texto, «Duelo por venir, dios por venir», fue publicado en la revista *Critique* (enero-febrero de 2006, nº 704-705, pp. 105-115): estamos ante una reflexión sobre los «espectros esenciales» (muertos cuyos cuerpos se han extraviado, cuyos familiares no están presentes para velarlos, etc) y sobre la vieja contienda entre ateísmo y religión. Para el religioso, nos dice Meillassoux, la idea de Dios es absolutamente necesaria por la existencia de estos muertos terribles o esenciales, que deben encontrar su amparo en la deidad, mientras que el ateo se encara ante la idea de un ser superior capaz de condenar a una errancia infinita a tales espectros. Sobreponiéndose a esta encrucijada, el autor propone una nueva vía de análisis: ¿y si la figura de Dios no estuviera atrapada entre la existencia –para el religioso– y la inexistencia –para el ateo–, sino

en su posibilidad aún por concretarse? Esta tesis, que se diría pensada para escandalizar por igual a religiosos y ateos, actúa no obstante como un medio para conectar con algunas de las coordenadas fundamentales del pensamiento de Meillassoux: la teoría del Hiper-Caos y su relectura de la crítica de Hume a la causalidad.

El tercer capítulo, «Pregunta canónica y facticidad», apareció originalmente en el volumen editado por Francis Wolff *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?* (París, PUF, 2007, pp. 137-156). En él se trata de dar respuesta a la pregunta clásica de «¿por qué hay algo y no más bien nada?» desde el marco de reflexión del materialismo especulativo. Para ello, Meillassoux pondrá en duda el concepto de nada (no es lo mismo negar una cosa por otra que postular la nada absoluta) y recurrirá nuevamente a algunas de sus habituales herramientas conceptuales, abordando de paso otro de sus temas predilectos: la crítica del «fideísmo» contemporáneo. El cuarto capítulo, «Potencialidad y virtualidad», apareció originalmente en *Failles* (nº 2, Primavera, 2006) y recupera el «problema de Hume» para llevarlo esta vez a sus últimas consecuencias, en un afilado combate con la teoría de la causalidad que servirá como trasfondo para elaborar sus tesis ulteriores.

El capítulo quinto, «Sustracción y contracción: A propósito de un comentario de Deleuze sobre *Materia y memoria*», fue publicado en la revista *Philosophie* (nº 96, invierno de 2007, pp. 67-93). El texto entabla un diálogo con el concepto deleuziano de inmanentismo y con sus reminiscencias bergsonianas; en *Materia y memoria*, Bergson sienta las bases de una *teoría sustractiva* de la percepción: hay menos percepción que

materia; es decir, ante un número inmenso de acontecimientos, la percepción selecciona un mínimo campo de estímulos para determinar qué es la realidad. Frente a esta situación, y escapando de la noción filosófica que dictamina que nuestro horizonte de realidad se ve condicionado por las percepciones subjetivas (como si nosotros *añadiéramos* algo a la cosa en-sí), Meillassoux afirma que el objeto se compone de todas las perspectivas susceptibles de ser captadas sobre el mismo, para acabar regalándonos un texto sorprendente que se adentra por territorios poco acostumbrados, sin desprenderse por ello del rigor que le caracteriza. «Sustracción y contracción» constituye una de las cimas de la producción meillassouxiana, en la que el autor desmitifica, de forma audaz y novedosa, los viejos prejuicios en torno a las limitaciones de nuestro pensamiento.

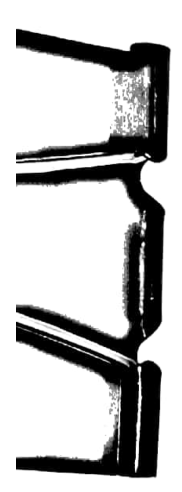
Finalmente, el capítulo «El número de Mallarmé: Descifrado de *Una tirada de dados*», publicado en *Transervalités* (nº 134, marzo de 2015), cierra el volumen con una peculiar aproximación a la obra del poeta francés; el texto es una breve exposición de alguna de las ideas fundamentales que Meillassoux formula en su libro *Le nombre et la sirène. Un déchiffrage du «Coup de dés» de Mallarmé* (París, Fayard, 2011). El autor trata de determinar, como ya adelantamos, el ritmo y los códigos numéricos del gran Poema mallarmeano, la elaboración de una *cifra* que articule su disposición estructural. Para ello, Meillassoux establece los vínculos secretos entre el Poema *Una tirada de dados* y la gran Obra que Mallarmé proyectó durante sus últimos años, cuyo fracaso representa uno de los más importantes legados literarios de la modernidad.

Con ánimo de unificar criterios y facilitar al lector en castellano el acceso a la obra de Quentin Meillassoux, hemos tratado de retomar en la medida de lo posible la terminología de la traducción de *Después de la finitud*, confeccionada por Margarita Martínez para la editorial Caja Negra en 2015, así como la empleada por Felipe Kong Aránguiz por lo que respecta a su traducción del artículo «Duelo por venir, dios por venir», publicado en el blog *Ficción de la razón*. Hemos eliminado también ciertas marcas de oralidad del primer texto, fruto de una conferencia, y unificado criterios compositivos para acentuar la cohesión interna del libro que el lector tiene entre manos. Las notas a pie de página pertenecen al autor, salvo cuando se ha querido destacar algún conflicto o ambigüedad reseñable fruto de la traducción, lo cual aparece indicado entre corchetes. Por lo que respecta a la bibliografía, ésta se halla inserta en las notas a pie de página, por lo que no hemos creído necesario incluir una compilación final; por otra parte, en los casos en que existía traducción en español, hemos eliminado la referencia original francesa y retomado la cita y la paginación de la edición castellana. En los casos en que no existía traducción, conservamos la referencia bibliográfica original y traducimos sólo el cuerpo de la cita. Para las referencias sobre la obra poética de Mallarmé hemos seguido la versión realizada por Francisco Castaño en la editorial Hiperión, mientras que en lo referente a su obra crítica y epistolar retomamos la traducción clásica de Ricardo Silva-Santisteban para la editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Aprovecho, por último, para agradecer a la editorial Holobionte la confianza depositada en mi trabajo y su decisión de

inaugurar el catálogo con este texto. Asimismo, tanto la editorial como yo mismo reconocemos la amable disposición de Quentin Meillassoux para la elaboración de este volumen.

Madrid, mayo de 2018
JORGE FERNÁNDEZ GONZALO





TIEMPO SIN DEVENIR



Querría exponer y establecer aquí las resoluciones fundamentales de *After Finitude* (*Después de la finitud*), en concreto por lo que respecta a las dos nociones fundamentales que elaboré en ese libro: la de «correlacionismo» y la de «principio de factualidad».

1. CORRELACIONISMO

Llamo «correlacionismo» al contrincante actual de cualquier realismo. El correlacionismo tiene diversas formas en la modernidad, pero particularmente las de la filosofía trascendental, las variedades de la fenomenología y el posmodernismo. Aun siendo extraordinariamente variadas en sí mismas, todas estas corrientes comparten, según creo, una resolución más o menos explícita: no hay objetos, ni eventos, ni leyes, ni seres que no estén siempre correlacionados con un punto de vista, con un acceso subjetivo. Cualquiera que sostenga lo contrario –esto es, que es posible alcanzar algo así como una realidad en sí misma,

existente de manera absolutamente independiente de su punto de vista, de sus categorías, de su época, su cultura o su lenguaje, etc– sería tenido por un ingenuo, o lo que es igual: un filósofo realista, un metafísico o un dogmático.

Con el término «correlacionismo» quise establecer el argumento básico de estas «filosofías del acceso» (por usar la expresión de Graham Harman), pero también, e insisto en este punto, la fuerza excepcional de su posición antirrealista y sus argumentos terriblemente implacables. El correlacionismo descansa sobre una tesis tan simple como poderosa, la cual puede formularse como sigue: no puede existir *x* sin un darse de *x*, y ninguna teoría sobre *x* sin una presuposición de *x*. Si hablas sobre algo, el correlacionista dirá: hablas sobre aquello que te ha sido dado, y que ha sido conjeturado por ti. *El argumento para esta tesis es tan sencillo de formular como difícil de refutar*: puede denominarse como «el argumento del círculo», y consiste en señalar que toda objeción contra el correlacionismo constituye una objeción producida por tu pensamiento, y por lo tanto dependiente del mismo. Cuando hablas *en contra* de la correlación, olvidas que *eres tú* quien habla en contra de la correlación y, de ese modo, desde el punto de vista de tu propia conciencia, o tu cultura, tu época, etc. El círculo significa que hay un círculo vicioso en cualquier realismo ingenuo, una *contracción performativa* a través de la cual refutas lo que dices o piensas por el mismo acto de decir o pensar tal cosa.



Hay dos versiones principales del correlacionismo: una, la trascendental, que afirma que existen algunas formas universales de conocimiento subjetivo de las cosas, y la otra, la posmoderna, la cual niega la existencia de toda universalidad subjetiva.

Pero en ambos casos existe el rechazo de un conocimiento absoluto; me refiero a un conocimiento de la cosa en-sí, independientemente de nuestro acceso subjetivo a ella.

En consecuencia, para los correccionalistas una sentencia como «*x* es» significa «*x* es *el correlato del pensamiento*» («pensamiento» entendido en el sentido cartesiano, esto es: *x* constituye el correlato de un afecto, una percepción, concepción o cualquier otro acto subjetivo o intersubjetivo). Ser es ser un correlato, el término de una correlación. Y cuando afirmas pensar en una *x* específica, debes presuponer dicha *x*, que no puedes separar de este acto específico de presuposición. Por ello, es imposible concebir una *x* absoluta, es decir, una *x* que estaría esencialmente escindida del sujeto. No podemos saber qué es la realidad en sí misma porque no es posible distinguir entre las propiedades que pertenecen supuestamente al objeto, y aquellas pertenecientes al acceso subjetivo al objeto. Por supuesto, los correlacionismos concretos son mucho más complejos que el modelo que presento: sin embargo, sostengo que este modelo constituye la doctrina mínima de cualquier antirrealismo. Y dado que ésta es la resolución que quiero refutar, evito entrar aquí en detalles sobre filosofías específicas o variantes históricas.



Efectivamente, llevaría demasiado tiempo examinar las relaciones precisas entre el correlacionismo, considerado como el modelo actual de antirrealismo, y la compleja historia de la crítica hacia el dogmatismo en la filosofía moderna. Pero sí podemos alegar que el «argumento del círculo» significa no sólo que la

cosa en-sí es incognoscible, como ocurre en Kant, sino que el en-sí es radicalmente impensable. Kant, como es sabido, apuntó que era imposible conocer la cosa en-sí, pero concedió a la razón teórica –dejando aquí de lado a la razón práctica– la capacidad de acceder a las cuatro categorías del en-sí: según Kant, yo sé 1) que la cosa en-sí existe efectivamente fuera de la conciencia –no hay sólo fenómenos–; 2) que esto afecta a nuestra sensibilidad y produce en nosotros representaciones –por eso nuestra sensibilidad es pasiva, finita, y no espontánea–; 3) la cosa en-sí no es contradictoria: el principio de no-contradicción es un principio absoluto, no meramente relativo a nuestra conciencia; y 4) por último, sabemos que la cosa en-sí no puede ser espacio-temporal porque el espacio y el tiempo únicamente pueden darse como formas de sensibilidad subjetiva y no como propiedades de la cosa en-sí; en otras palabras, no podemos conocer lo que la cosa es en sí misma, pero sí sabemos absolutamente lo que no es.

Entonces, como puede verse, Kant es de hecho bastante «locuaz» en relación a la cosa en-sí, y la especulación poskantiana ha destruido tales afirmaciones al negar incluso la posibilidad de un «en-sí» fuera del yo.

Pero el correlacionismo contemporáneo no es un idealismo especulativo. No sostiene dogmáticamente que no existe el en-sí, sino simplemente que no podemos decir nada al respecto, ni siquiera que exista, y creo que es precisamente por esta causa por lo que el término «en-sí» ha desaparecido de estos discursos: el pensamiento sólo tiene que tratar con un mundo correlacionado consigo mismo, y con el hecho inconcebible del ser de dicha correlación. Que haya un pensamiento de correlación sobre un mundo concebible es el enigma supremo que ofrece

por contraste la posibilidad de una situación totalmente diferente. El *Tractatus Logico-Philosophicus* es un buen ejemplo de este tipo de discurso cuando designa como «místico» el mero hecho de que exista un mundo consistente; un mundo lógico y no contradictorio.

2. EL PROBLEMA DEL ARCHIFÓSIL

Mi objetivo es sencillo: intento refutar todas las formas de correlacionismo; es decir, trato de demostrar que el pensamiento, bajo condiciones especiales, puede acceder a la realidad tal como es en sí misma, independientemente de cualquier acto de subjetividad. En otras palabras, sostengo que el absoluto –esto es, una realidad absoluta separada *del* sujeto– puede ser pensado *por* el sujeto. Esto constituye aparentemente una contradicción y, a simple vista, exactamente aquello que un realista ingenuo mantendría. Mi reto consiste en demostrar que ésta puede ser una proposición no contradictoria, y tampoco ingenua, sino especulativa.

Quiero explicar dos cuestiones sobre esta afirmación: en primer lugar, ¿por qué considero que es imperativo que rompamos con el correlacionismo? Para desarrollar este punto, estableceré un problema específico que denomino como el «problema de la ancestralidad».

En segundo lugar, hay que explicar cómo podemos refutar el argumento supuestamente implacable del círculo correlacional. Para tal fin, expondré un principio especulativo que llamo principio de factualidad («*principe de factualité*», en francés).

Comencemos por el primer punto. El correlacionismo, tal como yo lo considero, se enfrenta a un grave problema, que denomino el «problema del archifósil» o el «problema de la ancestralidad».

Un fósil constituye un material que muestra vestigios de vida prehistórica: pero lo que yo llamo *«archifósil»* se corresponde con un material que indica trazas de fenómenos «ancestrales» anteriores incluso al surgimiento de la vida. Denomino «ancestral» a una realidad, cosa o evento que existía antes de la vida en la Tierra. La ciencia puede producir ahora afirmaciones (digámoslo así: «enunciados ancestrales») que describan realidades ancestrales gracias a un isótopo radiactivo, cuya velocidad de desintegración proporciona un índice de la edad de las muestras de rocas, o gracias a la luz de los astros, cuya luminiscencia nos proporciona un índice de la edad de las estrellas distantes. La ciencia logra, de esta manera, producir afirmaciones tales como: *el universo tiene aproximadamente catorce mil millones de años*, o *la Tierra se formó aproximadamente hace 4,5 millones de años*.



Entonces, mi pregunta es muy directa: ¿cuáles son las *condiciones de posibilidad* de los enunciados ancestrales? Ésta es una cuestión formulada en un estilo trascendental; ofrece una fascinación trascendental, por así decirlo, pero mi propuesta se limita a indicar que es imposible responder este dilema por medio de la filosofía Crítica.

Mi pregunta es, de hecho, más precisa: pregunto si el correlacionismo, en cualquiera de sus versiones, es capaz de dar un sentido o un significado a los enunciados ancestrales. Y lo que trato de demostrar es que para el correlacionismo es imposible,

a pesar de todas las diversas formas sutiles de argumentación que es capaz de inventar; es imposible, sostengo, que el correlacionismo dé sentido a la capacidad de la ciencia natural de producir enunciados ancestrales gracias al archifósil (isótopo radiactivo, luminiscencia estelar).

¿Cómo se podría otorgar sentido a la idea de un tiempo anterior al sujeto, a la conciencia o al *Dasein*, un tiempo *dentro del cual* emergieron la subjetividad o el ser-en-el-mundo (y que tal vez desaparecerá junto con la humanidad y la vida terrestre), si se hace del tiempo, el espacio y el mundo visible el estricto correlato de dicha subjetividad? Si el tiempo es un correlato del sujeto, entonces nada puede preceder al sujeto –como individuo o, de manera más radical, como especie humana– *dentro* del tiempo. Porque lo que existió antes de que el sujeto existiera, existió *para* el sujeto antes del sujeto. Las apelaciones a la intersubjetividad no tienen importancia aquí, ya que el tiempo en cuestión no es un tiempo que precede a tal o cual individuo –este tiempo todavía sería social, constituido por la temporalidad subjetiva de sus predecesores–, sino un tiempo anterior a toda vida, y por lo tanto a toda comunidad humana. En *Después de la finitud*, explico cómo las múltiples versiones del correlacionismo pueden tratar de negar esta aporía y pretender deconstruir algunas de ellas. Pero esta negación surge de una certeza: que no puede haber una solución realista o materialista para el problema de la ancestralidad. No obstante, mantengo que sí existe tal solución: por eso estoy en condiciones de ver y afirmar lo obvio, que el correlacionismo no puede otorgar ningún sentido a los enunciados ancestrales ni, en consecuencia, a una ciencia capaz de producir tales afirmaciones. La ciencia se reduce así a una explicación



del mundo dado a un sujeto. Por supuesto, soy consciente de que siempre se dice que la filosofía trascendental o la fenomenología son esencialmente distintas del idealismo crudo de la vertiente berkeleyana. Lo que trato de demostrar en *Después de la finitud*, sin embargo, es que todo correlacionismo colapsa en este idealismo crudo cuando tiene que pensar el significado de la ancestralidad.

¿Por qué elegí el término «correlacionismo» en lugar de un término bien conocido como «idealismo» para designar a mi adversario intelectual? Porque quise descalificar la habitual réplica empleada por la filosofía trascendental y la fenomenología contra la acusación de idealismo; me refiero a respuestas como: «La crítica kantiana no es un idealismo subjetivo ya que existe una refutación del idealismo en la *Crítica de la razón pura*», o «La fenomenología no es un idealismo dogmático, ya que la intencionalidad está orientada hacia una exterioridad radical, y no es un solipsismo, ya que el darse del objeto implica, según Husserl, la referencia a una comunidad intersubjetiva». Y lo mismo podría decirse del *Dasein* como «ser-en-el-mundo» originario. Aunque estas posturas aleguen que no son idealismos subjetivos, no pueden negar, bajo pena de auto-refutación, que la exterioridad que elaboraron es esencialmente relativa: relativa a una conciencia, a un lenguaje, a un *Dasein*, etcétera.

Como consecuencia de ello, todo lo que el correlacionismo puede decir sobre la ancestralidad es que se trata de una representación subjetiva del pasado, pero que dicho pasado no podría haber existido realmente en-sí con todos sus objetos y eventos. El correlacionismo generalmente mantendrá, porque es astuto, que los enunciados ancestrales son en cierto modo verdaderos:

por ejemplo, como enunciados universales, que tienen que ver con algunas experiencias presentes sobre materiales específicos como la luz estelar, los isótopos (o al menos como una afirmación aceptada por la comunidad actual de científicos). Si es consistente, sin embargo, el correlacionismo tendrá que rechazar que los referentes de estas declaraciones existieran realmente *como meras descripciones* antes de cualquier especie humana o viviente. Para el correlacionista, la ancestralidad no puede ser una realidad previa a los sujetos, sino una realidad *dicha* y pensada *por* el sujeto como anterior al sujeto mismo. Se trata de un pasado para la humanidad que no tiene mayor efectividad que la de un pasado de la humanidad estrictamente correlativo a los humanos actuales.

Esta afirmación es, por supuesto, catastrófica, porque destruye el sentido de los enunciados científicos, los cuales, insisto, sólo significan lo que quieren decir: una afirmación ancestral y científica no dice que algo exista antes de la subjetividad *para* la subjetividad, sino que algo existe antes de la subjetividad, y nada más; el enunciado ancestral posee un significado realista, o no significa nada en absoluto. Porque decir que algo existía antes sólo para ti, sólo a condición de que tú existas para ser consciente de este pasado, es como afirmar que antes no existía nada. Es alegar lo contrario de lo que la ancestralidad significa: que la realidad en-sí existía independientemente de tu percepción de ella como un pasado propio. *Tu* pasado es tu *pasado*, sólo si se trataba efectivamente de un presente *sin* ti, no sólo un pensamiento presente actualmente dado como pasado (tal pasado no es un pasado, o cualquier otra cosa que quieras justificar, sino una ilusión produ-

cida por una especie de *retroyección*); un pasado producido ahora como pasado absolutamente anterior.

Como es sabido, Kant, siguiendo a Diderot, consideró que era un escándalo para la filosofía que todavía no se hubiera establecido una prueba de la existencia de las cosas fuera del sujeto. ¿No podría ser yo acusado de resucitar este viejo problema, el cual es considerado, por lo general, como obsoleto? Heidegger, en *Ser y tiempo*, invirtió la conocida proposición kantiana, arguyendo que el escándalo era más bien que este tipo de prueba todavía fuera tanteada y esperada. Este aserto se explica por la propia estructura de la subjetividad fenomenológica: en la intencionalidad husserliana, en el ser-en-el-mundo del *Dasein* heideggeriano, o de nuevo en el «*éclatement*» (estallido) de la conciencia sartreana hacia la «cosa misma»; el afuera, lejos de ser un elemento añadido de manera superflua a un sujeto solipsista intrínseco, constituye una estructura originaria del sujeto, dejando cualquier intento de demostración de la realidad externa como algo obsoleto y bastante ridículo.

Aun así, la pregunta persiste, incluso después de la fenomenología, e incluso dentro de la fenomenología. Porque aunque los fenomenólogos puedan afirmar que la conciencia está originalmente correlacionada y abierta a un mundo, ¿qué pueden decir acerca de una realidad prehumana y preanimal, o sobre la ancestralidad, este dominio de no correlación que carece de cualquier sujeto? ¿Cómo pueden las ciencias hablar con tanta precisión sobre este ámbito, si no son más que una ilusión retrospectiva? ¿Qué sería la naturaleza sin nosotros? ¿Qué quedaría en ella si ya no estuviéramos? Esta pregunta está lejos de ser obsoleta para la fenomenología, ya que se convirtió en una cuestión central

durante los años treinta para el propio Heidegger, quien escribió el 11 de octubre de 1931 a Elisabeth Blochmann: «Me pregunto con frecuencia –desde hace algún tiempo se convirtió en una gran pregunta para mí–: ¿qué sería la naturaleza sin el hombre, así sea que ella oscile a través de él (*hindurchschwingen*) para volver a conquistar su propia potencia?»

En esta carta descubrimos enseguida que el mismo Heidegger es incapaz de renunciar a esta cuestión, y que su intento por responderla es enigmático y probablemente inspirado por la metafísica schellingiana (como sugiere el término «potencia», *Macht/oder Potenz*). Vemos aquí cuán lejos estaba Heidegger de poder descalificar o resolver la cuestión de la ancestralidad: ¿qué es la naturaleza sin el hombre, y cómo podemos pensar el tiempo en el que la naturaleza ha producido el sujeto o el *Dasein*?

Por ello, debe entenderse el significado exacto en mi proyecto de este problema sobre la ancestralidad. Lo más importante para mí es que no pretendo refutar el correlacionalismo por medio de la ancestralidad: el problema de la ancestralidad no pretende (o al menos, no del todo) refutar el correccionalismo (eso sería ingenuo por mi parte). De hecho, en el primer capítulo de *Después de la finitud* intento simplemente formular una aporía en lugar de una refutación. Es decir: por un lado, parece imposible pensar a través del correlacionismo la capacidad de las ciencias naturales de producir enunciados ancestrales; pero, *por otra parte*, también parece imposible refutar la posición correlacionista, ya que encontramos dificultades para afirmar que podríamos saber qué hay cuando nosotros no estamos. ¿Cómo podríamos imaginar la existencia del color sin un ojo para verlo, o de un sonido sin oídos para oírlo? ¿Cómo pensar el significado

del tiempo y del espacio sin que un sujeto sea consciente del pasado, el presente o el futuro, o consciente de la diferencia entre la izquierda y la derecha? Y sobre todo: ¿cómo podemos saber esto, puesto que no somos capaces de ver cómo es el mundo cuando no hay nadie para percibirlo?

Por una parte, parece imposible refutar el argumento del círculo correlacional (olvidar que, cuando *pensamos* algo, somos *nosotros* quienes pensamos algo), mientras que, por otra parte, parece imposible tener una comprensión correlacionista de las ciencias naturales.

A través de este problema aparentemente simple, e incluso ingenuo, planteo de hecho la cuestión de la ingenuidad filosófica: esto es, la cuestión de lo que exactamente significa «ser ingenuo» en filosofía. Es más, la ingenuidad en filosofía asume hoy en día una tesis favorable: la creencia en la posible correspondencia entre ser y pensamiento (si bien se trata de un ser que se postula precisamente como independiente del pensamiento). Todo el esfuerzo por parte de la filosofía moderna consistió en prescindir del concepto de verdad, o, según creo yo –lo que es mucho más interesante–, en redefinir sustancialmente este concepto: reemplazando la verdad como *adecuación* por una verdad considerada como legalidad (Kant), intersubjetividad (Husserl) o interpretación (hermenéutica). Pero lo que trato de demostrar en mi libro es que existe en la ancestralidad una extraña resistencia a cada modelo de anti-adecuación. Sin embargo, esta resistencia no se refiere directamente a la verdad de las teorías científicas, sino más bien a su *significado*.

Expliquemos este punto: en verdad, no podemos creer ingenuamente que una teoría científica, y me refiero al campo de

las ciencias naturales, podría ser algo así como «verdadera». No por una suerte de escepticismo radical hacia las ciencias, sino más bien en virtud del propio proceso científico. En el transcurso de su historia, este proceso mostró una extraordinaria fijación por la destrucción incesante de sus propias teorías, incluidas las más fundamentales, reemplazándolas por paradigmas cuya novedad era tan radical que nadie podía anticiparlas. El mismo rumbo toman las teorías actuales, especialmente las cosmológicas: no podemos decir cómo serán las teorías futuras de la cosmología o las teorías futuras de la ancestralidad (el pasado, como suele decirse, es impredecible). Pero incluso si podemos afirmar positivamente que una teoría ancestral es cierta, debemos mantener, insisto, que *podría* serlo: no es posible saber si estas teorías conservarán su verdad en el futuro, pero es una posibilidad que no hemos de rechazar, porque se trata de una condición del significado de tales teorías. La verdad, en el sentido de correspondencia con la realidad, constituye una condición del significado de las teorías, como hipótesis que podemos anteponer a otras. Si tratamos de prescindir de la noción de verdad y correspondencia al pretender entender estas teorías, uno genera rápidamente entretenidas absurdidades. Por ejemplo, si se afirma que la verdad ancestral debe ser definida por la intersubjetividad más que por la restitución de una realidad prehumana, debe decirse algo similar a: *nunca ha existido algo así como un Universo que precede a la humanidad con estas y aquellas determinaciones que podríamos efectivamente conocer* (esto es un sinsentido) *sino únicamente un acuerdo entre científicos que legitima la teoría en cuestión*. Se mantiene en la misma oración que los científicos tienen sólidas razones para aceptar una teoría, y que esta



teoría describe un objeto (el campo de la vida pre-terrestre) el cual no puede existir como mera descripción, porque esto sería un sinsentido.

Aquí tenemos una suerte de retorno a lo real lacaniano: lo imposible para el filósofo contemporáneo es el realismo o la correspondencia. Pero el realismo parece ser la condición de sentido para las teorías de la ancestralidad (de hecho, creo que es la condición esencial para todas las teorías científicas, aunque no puedo demostrar esto aquí). Por eso mismo, la idea de ingenuidad ha cambiado: ya no podemos asegurarnos de que el rechazo de la correspondencia no sea en sí misma una noción ingenua. El dogmatismo de la anti-adecuación se ha vuelto tan problemático como el antiguo dogmatismo prekantiano.



La dificultad real, no obstante, es que resulta igualmente imposible, tal como yo defiendo, volver al viejo concepto metafísico de adecuación, o al realismo ingenuo que la filosofía analítica parece a veces perpetuar. Necesitamos redefinir la correspondencia, encontrar un concepto de adecuación completamente diferente, si queremos ser serios al rechazar el correlacionismo en todo su alcance. Porque, como veremos, lo que hallamos fuera de la correlación es muy diferente de los conceptos ingenuos de las cosas, las propiedades y las relaciones. Se trata de una realidad muy distinta de la realidad dada. Y por eso, en última instancia, prefiero definir mi filosofía como un *materialismo especulativo*, más que como un realismo; ya que, como Foucault dijo una vez: «Soy materialista, porque no creo en la realidad.»

Entonces, según mi postura, lo que tenemos aquí es una poderosa aporía: la aporía de la correlación frente al archifósil. Ésta es la aporía que trato de resolver en *Después de la finitud*, y mi

estrategia para resolverla consiste en refutar el correlacionismo y elaborar un nuevo tipo de materialismo científico sustentado por lo que denomino el «principio de factualidad».

Veamos qué significa este principio, y por qué es capaz, tal como defiendo, de hacer lo que el correlacionismo aseveraba que era imposible: conocer lo que existe cuando nosotros no estamos.

3. PRINCIPIO DE FACTUALIDAD

El principal problema en *Después de la finitud* consiste en desarrollar un materialismo capaz de refutar definitivamente el círculo correlacional, en su forma más simple, la cual es también la forma más difícil de rebatir, esto es: el argumento que demuestra que no se puede hablar en contra de la correlación excepto desde dentro de la correlación.



He aquí mi estrategia: la debilidad del correlacionismo consiste en la dualidad de aquello a lo que se opone. Estrictamente hablando, el correlacionismo, tal como yo lo defino, no es un antirrealismo, sino un *anti-absolutismo*. El correlacionismo constituye la modalidad actual de rechazo de todo conocimiento posible de un absoluto: se trata de la afirmación de que estamos encerrados en nuestras representaciones (lingüísticas, históricas, de la conciencia...) sin ningún medio de acceso seguro a una realidad eterna independiente de nuestro punto de vista específico. Pero hay *dos* formas principales de lo absoluto: la realista, que es la de una realidad no pensante independiente de nuestro acceso a ella; y la *idealista*, que consiste, por el contrario, *en la absolutización de la correlación misma*. Por lo tanto, el correlacionis-

mo debe también refutar el idealismo especulativo –o cualquier otra forma de vitalismo o panpsiquismo– si se quiere rechazar lo absoluto en todas sus modalidades. Pero para esta segunda refutación, el argumento del círculo carece de utilidad, porque el idealismo y el vitalismo consisten, precisamente, en afirmar que es el círculo subjetivo mismo lo que es absoluto.



Examinemos brevemente este tipo de argumentos idealistas y vitalistas. Denomino como metafísica subjetivista a cualquier absolutización de un determinado acceso humano al mundo, y llamo «subjetivista» (para abreviar) a los partidarios de cualquier expresión de metafísica subjetiva. La correlación entre el pensamiento y el ser toma formas muy diferentes: el subjetivista afirma que algunas de estas relaciones (o incluso todas) son denominaciones no sólo de los humanos o de los seres vivos, sino del Ser mismo. El subjetivista predice una correlación con las cosas mismas, y ésta puede adoptar la forma de una percepción, una intelección, un deseo, etc, y la convierte en absoluto. Por supuesto, este proceso es mucho más elaborado de lo que puedo mostrar aquí, especialmente con Hegel. Pero el principio básico del subjetivismo es siempre el mismo; consiste en refutar el realismo y el correlacionismo a través del siguiente razonamiento: puesto que no es posible concebir un ser que no esté constituido mediante nuestra relación con el mundo –debido a que no podemos escapar del círculo de correlación–, la totalidad de estas relaciones, o una parte sustancial del conjunto, representa la esencia misma de cualquier realidad. Según el subjetivista, es absurdo suponer, tal como hace el correlacionista, que podría haber un en-sí diferente de cualquier forma de correlación humana con el mundo. El subjetivista, por tanto, revierte el argumento de la circularidad

contra el propio correlacionista: ya que no podemos pensar realidad alguna como independiente de las relaciones humanas, esto significa, según él, que la suposición de que existe dicha realidad fuera del círculo es un sinsentido. De este modo, lo absoluto *es* el círculo mismo –o al menos una parte del mismo: lo absoluto es pensamiento, o percepción, o deseo, etc. Idea, logos, *Geist* (mente), *Wille zur Macht* (voluntad de poder), la intuición bergsoniana de la duración, etcétera.

La segunda forma de absolutismo revela por qué es necesario para el correlacionismo producir un segundo argumento capaz de responder al idealista absoluto. Esta necesidad de un segundo argumento es extremadamente importante, ya que, como habrá ocasión de ver, esto constituirá el punto débil de la fortaleza circular. Este segundo argumento es lo que describí en *Después de la finitud* como el argumento de la facticidad, y ahora ha llegado el momento de explicarlo de manera más precisa.

Llamo «facticidad» a la ausencia de razón para cualquier realidad; en otras palabras, a la imposibilidad de proporcionar una base fundamental para la existencia de cualquier ser. Sólo podemos alcanzar la necesidad condicional, nunca la necesidad absoluta. Si se formulan causas definidas y leyes físicas, entonces podemos afirmar que debe seguir un efecto determinado; pero nunca encontraremos un fundamento para estas leyes y causas, excepto eventualmente otras leyes y causas sin fundamento. No hay una causa última, ni una ley última, es decir: una causa o una ley que incluya el fundamento de su propia existencia. Esta facticidad también es propia del pensamiento. El *cogito* cartesiano muestra claramente este punto: lo que es necesario, en el *cogito*, es una necesidad condicional; *si* pienso, entonces debo existir.

Pero esto no se trata de una necesidad absoluta: no es necesario que yo piense. Desde el interior de la correlación subjetiva, accedo a mi propia facticidad, y así a la facticidad del mundo correlacionada con mi acceso subjetivo a la misma. Lo hago verificando la falta de una razón última, una *causa sui* capaz de fundamentar mi existencia.

La facticidad así definida es, así lo creo, la respuesta fundamental para cualquier absolutización de la correlación: porque *si* la correlación es factual, no podemos mantener, como hace el subjetivista, que se trata de un componente necesario para toda realidad. Por supuesto, un idealista podría objetar que cualquier intento por concebir el no-ser de una correlación subjetiva resulta una contradicción performativa, ya que la propia concepción de ella prueba que efectivamente existimos como un sujeto. Pero el correlacionista replica que no puede haber una prueba dogmática de que la correlación *deba* existir en lugar de no hacerlo; por consiguiente, esta ausencia de necesidad basta para rechazar la afirmación subjetivista de su necesidad absoluta. Y el hecho de que yo no pueda imaginar la no-existencia de la subjetividad, ya que imaginar implica existir como sujeto, no prueba que sea imposible: no puedo imaginar lo que es estar muerto, puesto que imaginar quiere decir que aún estoy vivo, pero, desafortunadamente, este hecho no prueba que la muerte sea imposible. Los límites de mi imaginación no son indicadores de mi inmortalidad. Pero hemos de tener cuidado: el correlacionista no alega que la subjetividad deba perecer: ésta puede ser eterna como un absoluto –como *Geist* o *Wille*–, si no como un individuo. El correlacionista sencillamente afirma que no podemos decantarnos por una vía u otra en relación a esta hipótesis: no podemos alcanzar ninguna



verdad eterna, ya sea realista o idealista. Lo ignoramos todo sobre el exterior del círculo, incluso si hay realmente uno (frente al realismo), así como no alcanzamos a saber si el círculo en cuanto tal es necesario o contingente (frente al subjetivismo).

El correlacionismo se compone, por tanto, de dos argumentos: el argumento del círculo de correlación contra el realismo ingenuo (usemos este término para describir cualquier realismo que sea incapaz de rebatir el círculo); y el argumento de la facticidad, contra el idealismo especulativo. El subjetivismo afirma erróneamente que puede vencer al correlacionismo mediante la absolutización de la *correlación*; pero creo que únicamente podemos vencer a esta última absolutizando la *facticidad*. Veamos por qué.

El correlacionista debe mantener, contra el subjetivista, lo que puede concebirse como la *contingencia* de la correlación, esto es: su posible *desaparición*, como con la extinción, por ejemplo, de la humanidad.

Pero, al hacerlo, y éste es el punto esencial, el correlacionista debe admitir que podemos positivamente pensar en una posibilidad que sea esencialmente independiente de la correlación, ya que ésta es precisamente la posibilidad del no-ser de la correlación. Para entender este punto, hemos de considerar una vez más la analogía con la muerte: para pensarme a mí mismo como un mortal debo admitir que la muerte no depende de mi propio pensamiento sobre la muerte. De lo contrario, yo podría desaparecer únicamente con una condición: que permaneciera vivo para pensar en mi desaparición, y convertir este acontecimiento en un correlato de mi acceso al mismo. En otras palabras, podría estar muriendo indefinidamente, pero nunca fallecería del todo. Si se

puede concebir la facticidad de la correlación, si se trata de una noción que podemos concebir efectivamente (y, como hemos visto, éste *debe* ser el caso para el correlacionista si quiere *refutar* al subjetivista) entonces es una noción que *podemos* pensar como un absoluto: la ausencia absoluta de razón para cualquier realidad, ya sea un evento, una cosa o una ley –o, en otras palabras, la capacidad efectiva de cada entidad determinada para aparecer y desaparecer sin ninguna razón en relación a su ser o su no-ser. La sinrazón se convierte en el atributo de un tiempo absoluto capaz de destruir o crear cualquier entidad determinada sin ninguna razón para su creación o destrucción.



Mediante esta tesis, trato de poner en evidencia la condición de pensabilidad de la oposición fundamental en el correlacionismo, incluso cuando esta oposición no es declarada o negada: ésta es la oposición del en-sí y del para-nosotros. La tesis del correlacionista, esté explícitamente declarada o no, es que no puedo saber lo que la realidad sería sin mí. Desde su perspectiva, si yo me retiro del mundo, no puedo conocer lo que dejo atrás. Pero este razonamiento asume que disfrutamos de un *acceso positivo* a una posibilidad absoluta: la posibilidad de que el en-sí sea diferente del para-nosotros. Y esta posibilidad absoluta se basa a su vez en la facticidad absoluta de la correlación. Dado que puedo concebir el no-ser de la correlación, puedo concebir la posibilidad de que el en-sí sea esencialmente diferente del mundo correlacionado con la subjetividad humana. Dado que puedo concebir la facticidad absoluta de todo, puedo ser escéptico hacia cualquier otro tipo de absoluto.

En consecuencia, sostengo que es posible impugnar la refutación correlacionista del realismo, basada en la acusación

de una contradicción performativa, ya que descubro una contradicción performativa en el razonamiento correlacionista: sus nociones fundamentales (para-nosotros y en-sí) se basan en una absolutización implícita, la absolutización de facticidad. Todo puede ser concebido como contingente, según el tropismo humano: todo excepto la contingencia misma. La contingencia, y sólo ella, es absolutamente necesaria: la facticidad, y sólo la facticidad, no es factual, sino eterna. La facticidad no es un hecho (no es un hecho *más* del mundo). Y esto es así por la misma razón que no podría ser escéptico en relación a *todos* los fundamentos del escepticismo.

Esta necesidad de facticidad, esta no-facticidad de la facticidad, la denomino en francés «*factualité*» («*factiality*» en la traducción de Ray Brassier).[2] «Factualidad» no es facticidad [«*facticity*»], sino la necesidad de facticidad, la esencia de la facticidad. Simplemente, denomino «principio de factualidad» al principio que enuncia dicha factualidad. Por último, llamo «*spéculation factuale*», «especulación factual», a la especulación sustentada en el principio de factualidad.

A través del principio de factualidad, sostengo que puedo alcanzar un materialismo especulativo que refuta claramente el correlacionismo. Puedo pensar *x* independiente de todo pensamiento; y sé esto gracias al correlacionista y a su lucha contra lo absoluto. El principio de factualidad revela la verdad ontológica oculta bajo el escepticismo radical de la filosofía moderna: ser no es ser un correlato, sino ser un hecho; ser es ser factual, y *esto* no es un hecho.

2. «Factualidad» en la traducción de Margarita Martínez. [*N. del T.*].



4. EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

Ahora, ¿qué podemos decir sobre este absoluto que se identifica con la facticidad? ¿Qué es la facticidad una vez que se la considera como un absoluto más que como un límite?

La clave aquí es el *tiempo*. La facticidad como absoluto debe ser considerada como tiempo, *pero un tiempo muy particular*, que en *Después de la finitud* denomino como «Hiper-Caos». ¿A qué me refiero con este término? Decir que lo absoluto es el tiempo, o el caos, parece muy trillado, demasiado banal. Pero el tiempo que descubrimos aquí es, afirmo, un tiempo muy específico: no un tiempo físico, tampoco un caos ordinario. El Hiper-Caos es muy diferente de lo que usualmente entendemos por «caos». Con este término solemos expresar desorden, aleatoriedad, el eterno devenir de todo. Pero éstas no son propiedades del Hiper-Caos: su contingencia es tan radical que incluso el devenir, el desorden o la aleatoriedad pueden ser destruidos por él y reemplazados por orden, determinismo y estabilidad. Las cosas son tan contingentes en el Hiper-Caos que el tiempo puede destruir incluso el devenir de las mismas. Si la facticidad es el absoluto, la contingencia ya no significa la necesidad de destrucción o desorden, sino una contingencia idéntica del orden y el desorden, del devenir y de la perpetuidad. Por esta razón prefiero utilizar ahora el término «supercontingencia», antes que el de contingencia. Hemos de entender que esta tesis sobre el tiempo es muy diferente de la filosofía heracliteana: Heráclito, a mi parecer, es un terrible estabilizador. Su devenir debe devenir, y persistir eternamente como devenir. ¿Por qué? Ésta es, según creo, una evaluación dogmática, sin ninguna justificación: porque el devenir



es sólo un hecho –como algo fijo o estable– y, por lo tanto, devenir y fijación deben tener ambos la posibilidad eterna de aparecer y desaparecer. El devenir heracliteano, no obstante, es también, como todo tiempo físico, gobernado por leyes específicas, leyes de transformación que nunca cambian. No hay, pues, razón alguna por la cual una ley física perdure, o persista, un día más, un minuto más. Porque estas leyes son sólo hechos, no puedes demostrar su necesidad. Hume elucidó este punto con claridad meridiana. Pero esta imposibilidad de demostrar la necesidad de las leyes físicas no es debida a los límites de la razón, como creía Hume, sino más bien al hecho de que es simplemente *falsa*. Yo soy un racionalista, y la razón demuestra claramente que no puedes demostrar la necesidad de leyes, así que debemos creer a la razón y aceptar este punto: las leyes no son necesarias (son hechos, y los hechos son contingentes), por lo que pueden cambiar sin razón alguna. El tiempo no está gobernado por leyes físicas porque son las leyes mismas las que están gobernadas por un tiempo desquiciado.

Me gustaría enfatizar aquí el tipo de ruptura que trato de introducir con respecto a las dos principales modalidades de la metafísica: me refiero, muy someramente, a «la metafísica de la sustancia» y a «la metafísica del devenir». Creo que la oposición entre el ser (concebido como un sustrato) y el devenir está incluida en el principio de razón suficiente, el cual es la base de toda metafísica. Éste es el sentido de la oposición inicial en los presocráticos, entre Tales (pensador del *arjé* concebido como sustancia, esto es, como agua) y Anaximandro (pensador del *arjé* como *apeiron*, lo que equivale a hablar del necesario devenir y de la destrucción de cada entidad). Pensadores del devenir,

como Heráclito, Nietzsche o Deleuze, son a menudo considerados como antimetafísicos, en la medida en que consideramos la metafísica como la filosofía de los principios fijos, como las sustancias y las ideas. Pero la metafísica se define de hecho por su creencia en la necesidad determinada de entidades *o* procesos: las cosas deben ser lo que son, o deben devenir lo que devengan, porque hay una razón para ello (por ejemplo, la Idea o la Creatividad del Universo). Por esta causa, la metafísica del devenir confía en dos necesidades metafísicas: la necesidad del devenir, más que en la fijeza o estabilidad; y la necesidad de tal o cual devenir, más que en otros exactamente igual de concebibles.



Por el contrario, la noción de Hiper-Caos es la idea de un tiempo completamente liberado de la necesidad metafísica de constreñirlo, ya sea a través del devenir o del sustrato. Este tiempo hiper-caótico es capaz de crear y destruir incluso el devenir, produciendo sin motivo fijación o movimiento, repetición o creación. Es por ello por lo que creo que definitivamente el problema de la filosofía no es el ser o el devenir, la representación o la realidad, sino una posibilidad muy particular, que no es una posibilidad formal, sino real y densa, que denomino como «*peut-être*» (el «quizá»). En francés, diría: *L'affaire de la philosophie n'est pas l'être, mais le peut-être*. La principal preocupación de la filosofía no es el ser, sino lo que podría ser (el «quizá»). Este *peut-être*, aunque sería demasiado complejo para demostrarlo aquí, está muy cerca del *peut-être* final del poema de Mallarmé *Una tirada de dados*.

Si la facticidad es lo absoluto, entonces la facticidad debe ser pensada como Hiper-Caos, un caos racionalista que es paradójicamente más caótico que cualquier caos antirracionalista. Pero

incluso si aceptamos este argumento, parece que tenemos un serio problema: ¿cómo esperamos resolver el problema de la ancestralidad con tal noción? Este problema, de hecho, consiste en el descubrimiento de un absoluto capaz de fundar la legitimidad de un conocimiento *científico* de la realidad en-sí. Ahora tenemos un absoluto que es capaz de resistir el correlacionismo, pero este absoluto aparenta ser lo contrario de una estructura racional del ser: se trata de la *destrucción* del principio de razón suficiente, a través del cual tratamos de explicar la razón para los hechos. Ahora, parece, sólo hay hechos, y no razón. ¿Cómo podemos esperar dar consistencia a las ciencias con este resultado?

Considero que hay una manera de resolver el nuevo problema. ¿Cómo podríamos hacerlo? Mi tesis es que hay *condiciones particulares de facticidad*, que denomino «figuras». Es decir: la facticidad es para mí la única necesidad de las cosas; sin embargo, ser factual no significa ser cualquier cosa. Algunas cosas, si existieran, no obedecerían las condiciones estrictas y necesarias para ser una entidad física. Esto se debe a que tales cosas no pueden existir: y no pueden porque, si existieran, serían necesarias, y ser necesarias, de acuerdo con el principio de factualidad, sería algo imposible.

Vamos a dar un ejemplo. En *Después de la finitud* intento mostrar que la no-contradicción es una condición de contingencia, ya que una realidad contradictoria no podría cambiar puesto que sería lo que no es. Más concretamente: imaginemos o tratemos de concebir lo que una contradicción sería capaz de soportar; tiene la posibilidad *a*, y, exactamente al mismo tiempo y ante las mismas condiciones, presenta la propiedad *no-a*. El objeto es únicamente rojo, y no sólo rojo sino también no-rojo. Sucede



igual para cualquier propiedad que pueda concebirse: *b* y *no-b*, *c* y *no-c*, etc. Ahora, tratemos de imaginar que esta entidad debe cambiar (convertirse en algo que no es); ¿sería concebible? Por supuesto que no, ya es todo y al mismo tiempo su contrario. Un ser contradictorio es perfectamente necesario. Por esta causa, el Dios cristiano es a la vez aquello que es (el padre, el infinito, lo eterno) y lo que no es (el Hijo, el humano, el mortal). Si queremos pensar algo necesario, debemos pensarlo como contradictorio, sin ninguna alteridad, sin nada fuera de lo absoluto que lo absoluto pueda llegar a ser. Ésta es también la razón última por la cual el absoluto hegeliano es efectivamente contradictorio: porque Hegel entendió que un ser realmente necesario, como un absoluto, tendría que ser lo que es y lo que no es, debería tener ya dentro de sí mismo lo que está fuera de sí. Dicho absoluto no tendría alteridad y, por lo tanto, sería eterno (aunque ésta sería, por supuesto, una eternidad contradictoria que no alberga devenir fuera de sí misma, y que tiene dentro de sí un eterno devenir pasando eternamente a la eternidad).

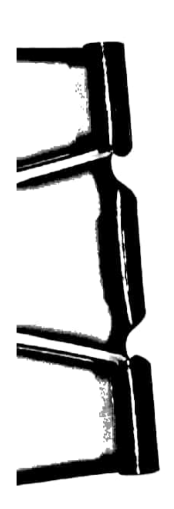
Por el contrario, mantengo que la contradicción es imposible (por eso soy racionalista), y lo es porque la no-contradicción es la condición de un Caos radical, esto es, un Hiper-Caos. Nótese que no pretendo afirmar que un ser contradictorio sea imposible, por ser absurdo o por carecer de sentido. Por el contrario, considero que un ser contradictorio no es un sinsentido: puedes definirlo rigurosamente y razonar al respecto. Puedes demostrar racionalmente que una contradicción real es imposible porque se trataría de un ser necesario. En otras palabras, puesto que el principio metafísico de la razón es absolutamente falso, el principio lógico de no-contradicción es absolutamente verdadero. La

«logicidad» perfecta de todo es una condición estricta de la ausencia absoluta de razón para algo.

Por eso, no creo en la metafísica en términos generales: porque la metafísica siempre cree, de un modo u otro, en el principio de razón suficiente. Un metafísico es un filósofo que cree que es posible explicar por qué las cosas *deben ser* como son, o por qué deben necesariamente cambiar y extinguirse (por qué las cosas son como son, o por qué las cosas deben cambiar como lo hacen). Considero, por el contrario, que la razón tiene que explicar por qué las cosas y el devenir mismo pueden convertirse en lo que no son, y por qué no hay una razón definitiva para este juego. De esta manera, la «especulación fáctica» sigue siendo un racionalismo, pero uno paradójico: se trata de un racionalismo que explica por qué las cosas deben existir sin razón, y con qué precisión pueden existir sin razón. Las figuras son dichas modalidades necesarias de facticidad, y la no-contradicción es la primera figura que deduzco para el principio de factualidad. Esto demuestra que se puede razonar sobre la ausencia de razón (si la idea misma de razón está sujeta a una transformación profunda, si se convierte en una razón liberada del principio de razón suficiente); o, dicho con mayor exactitud: si es una razón que nos libera del principio de razón suficiente.

Ahora bien, mi proyecto tiene que ver con un problema que no llego a resolver en *Después de la finitud*, pero que espero resolver en el futuro; se trata de un problema muy difícil, que no puedo exponer aquí con rigor, pero que puede resumirse en una simple pregunta: ¿sería posible derivar del principio de factualidad la capacidad de las ciencias naturales para conocer, a través del discurso matemático, la realidad en sí misma (y por realidad

en sí misma me refiero a nuestro mundo, el mundo factual tal y como es producido por el Hiper-Caos, el cual existe independientemente de nuestra subjetividad)? Responder a esta cuestión tan peliaguda es una condición para la resolución real del problema de la ancestralidad, y esto constituye la finalidad teórica de mi actual trabajo.



DUELO POR VENIR, DIOS POR VENIR

Cada hombre posee dos cosas,
una vida y un fantasma.

EDWARD TYLOR; *La religión en la cultura primitiva*

¿Qué es un espectro? Un muerto cuyo duelo no hemos hecho. Que nos acosa, nos fastidia, negándose a cruzar a la otra orilla, al lugar donde los difuntos nos acompañan desde la suficiente distancia para que podamos vivir nuestra propia vida. Sin olvidarlos, pero también sin morir su propia muerte, sin quedar presos de sus últimos instantes.

Así pues, ¿cuándo se convierte un espectro en un espectro por excelencia, en un espectro esencial? Cuando el paso del tiempo no ha reposado lo suficiente para que pueda haber una conexión pacífica entre él y los vivos. Es entonces un muerto que proclama el horror de su muerte no sólo a sus parientes, a sus amigos, sino a todos los que atraviesan el camino de su historia.

Los espectros esenciales son muertos terribles: muertes prematuras y odiosas, la muerte de un niño, la de unos padres sabedores que sus hijos están condenados a la misma suerte, y aún otras más. Sean de muerte natural o criminal, son muertos de una muerte que no podría ser asumida ni por ellos ni por

quienes la sobreviven. Los espectros esenciales son los muertos que siempre rehusarán volver a su orilla; que se revuelven obstinadamente en su mortaja para declarar a los vivos, contra toda evidencia, que su lugar está siempre entre ellos. Su fin no tiene sentido alguno, no conduce a ninguna terminación. No son sombras que necesariamente clamen venganza, sino sombras que claman más allá de todas las venganzas. Quienquiera que cometa la imprudencia de prestarles atención corre el riesgo de pasar toda su vida escuchando sus plañidos.

Denominaremos *duelo esencial* al cumplimiento del duelo de los espectros esenciales: es decir, la relación viva, y ya no morbosa, de los vivos con los muertos terribles. El duelo esencial presupone la posibilidad de establecer un vínculo vigilante con estos difuntos, que no nos sumergirá en un horror desesperado, mortífero, experimentado frente a su destino, pero que, por el contrario, insertaría activamente su recuerdo en la trama de nuestra existencia. Cumplir con el duelo esencial significaría vivir con los espectros esenciales, y no morir más con ellos. Hacer que los fantasmas vivan en lugar de volvernos, al escucharlos, un fantasma viviente. La pregunta que nos asalta es entonces la siguiente: *¿es posible el duelo esencial? Y si es así, ¿bajo qué condiciones?*

¿Es posible, al término de este siglo XX, cuando las muertes más odiosas han dominado la historia, vivir una relación no morbosa con estos desaparecidos, desconocidos para nosotros en su mayor parte, y por lo tanto aún demasiado cercanos para que nuestras vidas no se arriesguen a ser secretamente carcomidas? Ante esta cuestión, parece que a primera vista nos vemos obligados a responder negativamente. Porque resulta imposible

plantearse si con este duelo esencial uno se refiere a la alternativa general que nos permite la relación con los difuntos. Esta alternativa se puede resumir de forma muy sencilla: o Dios existe, o no existe. O, de manera más general: o actúa en el mundo y en su más allá un principio indulgente, que trasciende la humanidad, enarbolando justicia para los difuntos, o tal principio trascendental no existe. Ahora bien, rápidamente parece que ninguna de estas dos opciones –que denominaremos, por comodidad, la religiosa y la atea–, sean cuales sean los innumerables significados en los que se las configure, nos permiten cumplir el duelo esencial. Decir que Dios existe, o decir que no existe, lo que sea que se piense bajo estos dos enunciados: he aquí dos formas de desesperar a los espectros. Para mostrarlo, expongamos en estilo directo, en forma de alegato, la que nos parece la respuesta más contundente de cada una de estas posiciones al padecimiento de un duelo de tales características.

Tomemos el siguiente alegato religioso: «Puedo aspirar a asumir mi propia muerte, pero no la de estos muertos terribles. Es el terror ante su muerte pasada, irremediablemente pasada, no ante mi fin inminente, lo que me obliga a creer en la existencia de Dios. Ciertamente, si mi desaparición, por desgracia, tuviera que ser terrible, entonces moriría esperando para mí lo que espero para los espectros. Pero yo no sería para mí mismo más que un espectro a la espera. Puedo ser saduceo para mí y para otros, pero siempre seré un fariseo para los espectros. O todavía peor: puedo ser rigurosamente ateo para mí mismo, no creer que la inmortalidad esté destinada para mí, pero jamás aceptaré esto para ellos: porque la idea de que toda justicia es imposible para la masa sin nombre de espectros pasados me

destroza íntimamente, de suerte que no logro dedicarme a los vivos. Y ciertamente, son los vivos quienes necesitan ayuda, no los muertos. Pero creo que la ayuda de los vivos se sustenta de una esperanza de justicia para los muertos. El ateo bien puede negarlo: por mi parte, si yo renunciara a ello, no podría vivir más. También quiero esperar algo así *para* los muertos, o la vida sería vana. Ese algo es otra vida, otra oportunidad de vivir, de vivir algo más que esta muerte que fue la suya.»

Veamos la siguiente respuesta del ateo: «Tú quieres esperar, dices, algo por los muertos. Veamos entonces más de cerca lo que les prometes. Esperas una justicia del otro mundo: pero ¿en qué consistirá ésta? Será una justicia hecha bajo el gobierno de un Dios que ha permitido que ocurra lo peor, en el caso de las muertes criminales, o que él mismo las haya provocado, en el caso de las muertes naturales. Llamas justo, e incluso bueno, a un Dios semejante. Pero ¿qué pensarías de esto?: la promesa de vivir eternamente bajo el reino de un ser que se dice justo y amoroso, mientras deja morir en las peores condiciones a hombres, mujeres y niños a quienes podría salvar sin dificultad o a quienes, incluso, él infligió directamente tales males. Y todo esto, según Él, como una muestra de su amor infinito (y por lo tanto misterioso, insondable) por las criaturas que aflige de tal manera. Vivir bajo el reinado de un ser tan perverso, corromper las palabras más nobles –amor, justicia– por las prácticas más odiosas, ¿no es una buena definición del infierno? ¿Me dirás que en presencia de este Dios captaré deslumbrado el infinito amor que se desprende de su actitud hacia todas las criaturas? No sólo incrementas la pesadilla que prometes: porque supones que éste será el poder de transformarme espiritualmente de manera

tan drástica que amaré a Aquel que ha dejado que lo atroz se produjera. Es ésta una promesa de muerte espiritual infinitamente peor que una simple muerte carnal: en presencia de Dios, dejaré de amar el Bien, pues Él tendrá el poder de hacerme amar el Mal como si fuera el Bien. Si Dios existe, el destino de los muertos es, por tanto, agravado hasta el infinito: la muerte carnal se ve redoblada por su muerte espiritual. A este infierno que tú deseas, yo prefiero, tanto para ellos como para mí, la nada, que los mantendrá en paz y conservará su dignidad, en lugar que dejarlos a merced de la omnipotencia de tu implacable Demiurgo.»

Vemos que cada una de estas posiciones sólo puede sostenerse por la debilidad de la otra: el ateo se define como tal porque la religión promete un Dios espantoso; el religioso ata su fe al rechazo de una vida devastada por la desesperanza de las muertes terribles. Cada uno enmascara su propia desesperación evitando de manera explícita la desesperación del otro. El dilema es el siguiente: o bien desesperar ante otra vida para los muertos, o desesperar por un Dios que permite que tales muertes se produzcan.

Denominaremos *dilema espectral* a la alternativa aporética del ateísmo y la religión cuando se enfrenta al duelo de los espectros esenciales.[3] Dentro de esa alternativa aporética, se os-

3. Denomino «religiosa» a toda posición que asocie las tesis de una vida de ultratumba a la existencia de un Dios personal; «atea» a toda posición que rechace ambas tesis. Ciertamente, podemos concebir posiciones que deroguen esta cómoda clasificación: el saduceísmo, mencionado anteriormente, conjuga la creencia de un Dios personal con el rechazo de la inmortalidad; el espinozismo, por el contrario, combina el desafío a un Dios personal y la tesis de una inmortalidad posible. No obstante, tales posiciones no cambian el punto esencial del análisis: la incapacidad de los principales sistemas de

cila del absurdo de una vida sin Dios, al misterio de un Dios que llama amor a su libre albedrío y a su realización del mal extremo: doble forma de fracaso a la hora de cumplir el duelo esencial. Por el contrario, llamaremos *resolución* del dilema espectral a una posición que no será ni religiosa ni atea, y que así podría escapar a la doble desesperación de creer en la justicia para los muertos, y creer desesperadamente en un Dios sin justicia. Nuestra pregunta concerniente a la posibilidad del duelo esencial se reformula entonces de este modo: *¿bajo qué condiciones podemos esperar resolver el dilema espectral?* ¿Cómo pensar en un vínculo entre los vivos y los muertos que se libere de la doble angustia del ateísmo y la religión?



Para esbozar una posible respuesta a esta cuestión, debemos proceder del siguiente modo: hemos de exhibir las condiciones de una solución al dilema, y evaluar la legitimidad teórica de ésta, así como su grado de credibilidad. No excluimos, por supuesto, que esta solución se revele en último término como ilusoria, y que tengamos que renunciar al final a extraernos de la alternativa ateo-religiosa. Pero esta eventual renuncia debe proceder, exclusivamente, del examen preciso de la situación. Al no poder presentar esto en su totalidad, nos contentaremos aquí con avanzar la exposición.

---

representación para resolver el dilema espectral. En el caso del saduceísmo, agrego a la desesperación del Dios malvado la desesperación ante la no resurrección de los muertos; en el caso de Spinoza, debo renunciar a toda esperanza de una inmortalidad feliz para aquellos que murieron demasiado pronto para acceder a la sabiduría, y acomodarme a la necesidad implacable que preside a este tipo de destino.

1. CONDICIONES DE RESOLUCIÓN DEL DILEMA: LA INEXISTENCIA DIVINA

Comencemos por exponer las condiciones denominadas como «formales» de una resolución del dilema. Estas condiciones constituyen tanto la parte de legitimidad irreductible de las dos posiciones anteriores (atea y religiosa), como la fuente de la aporía. Cada una de las posiciones del dilema ofrece, en nuestra opinión, un elemento indispensable para el duelo esencial:

- La posición religiosa establece que el duelo sólo es posible pudiendo esperar para los muertos otra cosa distinta de la muerte. Los espectros no llegarán a su orilla hasta que nosotros sepamos esperar su llegada a la nuestra.
- La posición atea establece que la existencia de Dios es un obstáculo insuperable para la elaboración de tal esperanza, porque sólo un Dios perverso podría permitir las muertes terribles, y sólo un Dios más perverso aún puede hacerse amar tras haber actuado así.

La aporía proviene del hecho de que estas dos condiciones, igualmente indispensables, parecen incompatibles. El cese de este callejón sin salida sólo puede hacerse entonces de una manera: hace falta demostrar que la incompatibilidad entre ambas condiciones es sólo aparente, y que existe una tercera opción, ni religiosa ni atea, capaz de reunir coherentemente ambos elementos de la respuesta. Desde entonces, nuestro camino está trazado: resolver el dilema vuelve a hacer concebible *la declaración que conjuga la posible resurrección de los muertos* (condición religiosa de la resolución) *y la inexistencia de Dios* (condición atea de la



resolución). Estos dos elementos se sintetizarán en el siguiente enunciado, que a partir de aquí ocupará nuestra atención:

Dios no existe aún

Esta afirmación formula una tesis que denominaremos la *tesis de la inexistencia divina*, entendiéndose que esta expresión ha de ser comprendida en los dos sentidos que permite su ambigüedad: en primer lugar, la existencia divina significa *la inexistencia del Dios religioso*, pero también metafísico, supuesto como actualmente existente bajo el título de Creador o Principio del mundo. Pero la inexistencia divina significa también *el carácter divino de la inexistencia*: en otras palabras, el hecho de que aquello que aún permanece en estado virtual en la realidad presente guarda la posibilidad de un Dios aún por venir, inocente ante los desastres del mundo, y del cual podemos esperar que tenga el poder de otorgarle a los espectros algo más que su muerte.



La posición de la inexistencia divina permite asir la fuente de la aparente insolubilidad del dilema espectral. Ésta sostenía que el ateísmo y la religión parecían constituir una alternativa que agotaba todas las posibilidades: o existe Dios, o no existe. Pero las dos tesis son en realidad más fuertes que estos enunciados factuales, ya que extraen su sentido del carácter supuestamente *necesario* de la inexistencia o de la existencia de Dios. Ser ateo no es solamente sostener que Dios no existe, sino también que no puede existir; ser creyente es tener fe en la esencial existencia de Dios. Vemos entonces que la tesis de la inexistencia divina debe, para imponerse contra tal alternativa, llevar la lucha al terreno de las modalidades: pues se trata de mantener que *Dios es posible*,

no en un sentido subjetivo y actual (en el sentido según el cual yo defiendo que es posible que Dios exista ahora), sino en un sentido objetivo y futuro (en el sentido según el cual sostengo que Dios puede suceder en el fututo). El reto es desanudar el vínculo atéo-religioso entre Dios y la necesidad (Dios debe o no existir) para conectarlo a lo virtual (Dios puede existir).

El problema se vuelve así más preciso: resolver el dilema espectral viene a exponer el sentido de la inexistencia divina, al mismo tiempo que establece la legitimidad de una adhesión a la misma.

La tesis (Dios no existe aún) puede descomponerse siguiendo dos polos de significación que habrán de estudiarse de uno en uno:

1. ¿Qué significa el «aún no» por el cual un dios puede ser pensado como una de sus eventualidades? Un examen así vuelve a pensar la significación de un tiempo compatible con el duelo esencial: ¿qué es el tiempo, si éste contiene lo divino como una de sus virtualidades, y qué puede legitimar nuestra creencia en su efectividad?
2. ¿Qué significa exactamente el significante «dios» una vez que se postula como no existente, posible y futuro, y no como actual y necesario? Tal examen requeriría, particularmente, elaborar los elementos de un discurso sobre lo divino distinto de cualquier teología fundada sobre la tesis de un Dios eterno.

Sólo podemos, dentro de los límites de este artículo, abordar el primer punto. Por lo tanto, acordaremos aquí entender por «dios» el significado mínimo requerido para que un duelo esen-

cial pueda plantearse: el surgimiento de un régimen de existencia en el cual comienza para los espectros otra cosa distinta de su muerte.

2. TRATAMIENTO ESPECULATIVO DEL PROBLEMA DE HUME

¿Cómo sería un tiempo capaz de albergar la emergencia divina? Y ¿quién nos podría convencer de adherirnos a la idea de un tiempo así, sabiendo que nuestro deseo de creerlo, lejos de facilitarnos la tarea, sólo puede incrementar la sospecha respecto a todo alegato que alimente nuestra esperanza?



Antes de adentrarnos en el núcleo de la cuestión, comenzaremos por descartar los sentidos «ocultos», por decirlo así, de la existencia divina, es decir, aquellos sentidos que descansan sobre la tesis de que existe una ley oculta, de momento desconocida, susceptible de ser el origen de una redención futura. Esta tesis equivaldría a una interpretación aún atea o religiosa de la inexistencia divina: o bien se trataría de basar la esperanza del renacimiento en el dominio prometeico de la muerte por una humanidad futura supuestamente capaz de llevarlo a cabo técnicamente, o bien argumentar que un proceso necesario de divinización del mundo ya está secretamente en curso, lo que culminará en la justicia universal para los vivos y los muertos. En ambos casos, se colige que existe una ley oculta sobre la cual reposan todas las esperanzas: ley natural y aún desconocida de resurrección de los cuerpos, ley providencial de aparición gradual de lo divino; tesis indemostrables o imaginarias, incapaces en todo caso de sostener una esperanza seria.

Pero, mientras desechamos tales caminos, debemos decir del Dios deseado no solamente que debe ser postulado como inexistente y posible, sino también que no podrá ser conocido como *contingente* e *inconmensurable*. Este Dios, en efecto, sólo puede ser postulado como contingente en el sentido de que, si su pensabilidad supone que nada impide su venida, a la inversa, ninguna ley del destino puede proponerse para garantizar su surgimiento, pues esta suposición siempre seguirá siendo teóricamente exorbitante. Debe ser posible, pero nada puede ser pensado que lo fuerce a ser. Y este Dios sólo puede ser inconmensurablemente en su advenimiento, en el sentido de que debe superar toda voluntad fantasmática de dominación absoluta de la naturaleza por parte del hombre. Ni el prometeísmo de la muerte vencida, ni el providencialismo del dios venidero –que no son más que las versiones exacerbadas del ateísmo y de la religión confrontadas en el dilema espectral– pueden proporcionar la esperanza de una solución.

Hemos reconocido entonces las siguientes hipótesis:

1. Las leyes de la naturaleza no permiten mantener la esperanza convincente de un renacimiento futuro de los desaparecidos.
2. No hay esperanza en un Orden que trascienda las leyes de la naturaleza, portador de una justicia para los vivos y los muertos, ya sea que esté operando actualmente o en proceso de aparición.



¿Qué salida nos queda entonces? Para responder a esta pregunta, basta con determinar qué actúa, en estas hipótesis,

como obstáculo para el duelo esencial: ¿qué parece prohibir la esperanza de una resolución al dilema espectral, si renuncio a la idea de que existe una ley, natural o sobrenatural, capaz de transmitir mi esperanza? La respuesta es evidente: si admito que existen únicamente leyes naturales incapaces de resolver el dilema, entonces este dilema es insoluble, en la medida que –pero sólo en la medida que– yo admita además *la necesidad de leyes de la naturaleza*. No es la incompatibilidad entre las leyes de la naturaleza y lo divino lo que obstaculiza el duelo esencial: es la creencia en la necesidad de tales leyes. Y es, por supuesto, esta tesis modal la que funda la creencia atea en la imposibilidad de la existencia de Dios, así como de todo evento que contradiga las constantes atestiguadas.

La primera cuestión con la que deberíamos tratar es entonces la siguiente: ¿en qué se basa mi adhesión a la necesidad de leyes, y por ello mi rechazo a cualquier evento posible que las contradiga radicalmente? Ahora bien, este problema es bien conocido ya que se trata precisamente de *la cuestión planteada por Hume sobre la justificación racional de nuestra creencia en la necesidad causal*. En consecuencia, debemos afrontar de nuevo esta cuestión, pero (fijémonos bien, puesto que aquí radica el interés especulativo del asunto) no debemos abordarlo «a contrapelo» con respecto a su tratamiento tradicional.

Expliquémonos. La forma habitual de plantear la pregunta de la necesidad causal procede de la interrogación que Hume se formula a sí mismo, y que puede enunciarse así: dado que creemos en la necesidad de las leyes, ¿se puede fundamentar en la razón esta creencia y garantizar que las leyes serán en el futuro lo que son hoy, siendo por otra parte todas las circunstan-

cias iguales? La aporía que encuentra Hume consiste en que ni la lógica ni la experiencia pueden ofrecer tal justificación, ya que, por un lado, no habría nada de contradictorio en que las constantes observables se modifiquen en el futuro, y, por otra parte, la experiencia nos habla del presente y del pasado, no del porvenir. A partir de aquí, la supuesta necesidad de las leyes naturales se vuelve un enigma, ya que el principio de razón suficiente es incapaz de aplicarse de manera efectiva: no podemos descubrir la razón por la cual las leyes deben ser así y no de otro modo, es decir, perdurar en su estado en lugar de cambiar arbitrariamente de un momento a otro.



Sin embargo, nuestra perspectiva es la opuesta a la de Hume, ya que proponemos, por el contrario, partir de la *posibilidad efectiva* de que las leyes naturales se rompan sin razón alguna a favor de un evento que sea incompatible con ellas. La pregunta que nos hacemos es, efectivamente, la siguiente: desde que Hume nos ha convencido de que podíamos, *a priori* (esto es, sin contradicción) concebir la modificación caótica de las leyes naturales, ¿por qué no confiar en el poder del pensamiento, que nos invita a plantear la *contingencia* de las leyes de la naturaleza, en lugar de la experiencia que nos presenta, ella sola, una aparente fijeza de las constantes observables? ¿Por qué prolongar la fijeza empírica de las leyes mediante la creencia en su necesidad, en lugar de adherirse a la comprensión del Caos radical que Hume nos ha expuesto magistralmente, aunque de forma implícita? ¿Por qué, dicho de otro modo, no *absolutizar* el fracaso del principio de razón suficiente afirmando que la ausencia de razón de las leyes que encontramos en el problema humiano no tiene sentido por una incapacidad del pensamiento para descubrir tal razón, sino

por una capacidad del pensamiento para intuir *a priori*, en lo real mismo, la ausencia efectiva de razón tanto de las cosas como de las leyes, y su posibilidad de modificarse en todo momento? Se trataría de hacer de la contingencia la propiedad absoluta de todo ente, tanto ley como cosa; y que una razón redefinida, *una razón emancipada del principio de razón suficiente*, tendría como objetivo concebir y describir. Se presenta la idea de un platonismo invertido, más que revertido: un platonismo que no sostendría que el pensamiento debe liberarse de la fascinación del fenómeno siempre cambiante para acceder a la inmutabilidad de la Idea, sino que el pensamiento debe liberarse de la fascinación por el inmovilismo fenoménico de las leyes para acceder a un Caos puramente inteligible capaz de destruir y de producir sin razón tanto las cosas como las leyes de las cosas.

¿Quiere esto decir que habríamos resuelto el problema de Hume en la medida en que habríamos postulado la contingencia de las leyes en lugar de su necesidad? No, por supuesto, ya que surge otro problema en forma de objeción expresada por la razón, según la cual nuestra tesis no parece creíble, a saber: si las leyes pudiesen cambiar sin razón en cualquier momento, sería *extraordinariamente improbable* que esto jamás haya sucedido. Y en verdad, si la materia pudiera seguir incesantemente, hasta el más mínimo ápice, innumerables leyes diferentes, el desorden sería tal que no habría siquiera manifestación alguna. Este argumento, como sabemos, constituye el nervio mismo de la deducción trascendental de Kant: la contingencia de las leyes es incompatible con la estabilidad constitutiva de la representación. Pero nuestra tarea se vuelve entonces más precisa: para resolver el problema reformulado de Hume, *debemos refutar una inferen-*

cia tal que concluya de la contingencia de las leyes un desorden frecuente, incluso frenético, tanto de la materia como de la representación, con vistas a establecer que la estabilidad manifiesta de las leyes no obliga a suscribir, además, su necesidad. Tal es el primer problema –que está lejos de ser el último– que el dilema espectral nos conmina a resolver si queremos rechazar la imposibilidad de que un acontecimiento contra-natural pudiera producirse. Dios, en tal caso, debería ser considerado como *el efecto contingente, pero eternamente posible, de un Caos insubordinado a toda ley*.



Convengamos denominar como *especulativa* a toda filosofía que otorgue al pensamiento la capacidad de acceder a un absoluto, y *metafísica* a toda filosofía que se base en una modalidad del principio de razón suficiente para acceder a lo absoluto. Toda metafísica, de acuerdo con esta nomenclatura, sólo puede ser especulativa; pero, por el contrario, toda especulación no está necesariamente condenada a ser metafísica, pues una especulación que se funde sobre la *falsedad* radical del principio de razón suficiente describiría un absoluto que no obligaría a las cosas a ser así y no de otro modo, sino que las obligaría a poder no ser tal como son. Podemos formular entonces la conclusión a la que queríamos llegar aquí, a saber: que *la resolución existencial del dilema espectral pasa por la resolución especulativa, pero no metafísica, del problema de Hume*.



Algunas palabras, para concluir, sobre el dios inexistente. ¿Cómo, según qué principios de investigación, deberíamos esforzarnos

en precisar su naturaleza, una vez definida como un efecto contingente del Caos? En este punto, convendría replantearse, fuera del campo trascendental, una cuestión al estilo kantiano: ¿qué me está permitido esperar, ahora que puedo esperar? ¿Qué es un dios que sea de nuevo deseable, amable, digno de imitación? Si se asume como adquirida la eventualidad real de las emergencias en ruptura con las leyes presentes de la naturaleza, ¿cuál sería entonces lo divino posible más singular, más interesante, más «noble» en un sentido cercano (paradójicamente) a la exigencia nietzscheana? ¿Este dios futuro e inmanente debe ser personal, o considerarse en una «armonía», una apacible comunidad de vivos, muertos y renacidos? Creemos que las respuestas precisas a estas cuestiones son abordables, y que ellas determinan un régimen original de pensamiento, en ruptura tanto con el ateísmo como con la teología: una *divinología*, aún por constituir, por la cual se tejerían, quizá, nuevos lazos entre los hombres y aquellos que los acosan.



PREGUNTA CANÓNICA Y FACTICIDAD



Parece que la idea de una respuesta a la cuestión «¿por qué hay algo y no más bien nada?» está hoy desacreditada, como el signo ejemplar de una escandalosa pretensión de la metafísica (o de determinada metafísica) por descubrir la raíz de todas las cosas. Abordar esta cuestión –que, por comodidad, denominaremos «la pregunta canónica»– equivale, generalmente, a descalificarla, preferiblemente con ironía. De hecho, habría algo cómicamente presuntuoso en ver a un filósofo extraer una solución que ninguno de sus predecesores había tenido la fortuna de descubrir. Pero, en verdad, este efecto cómico provendría de una mala comprensión de lo que es una pregunta metafísica. Una pregunta metafísica, de hecho, no es un problema fijo, al que cada filósofo tendría que responder a su vez, sino más bien el espacio posible de elaboraciones de un problema. Depende del filósofo elaborar la dificultad por resolver, a partir de lo que, en un principio, no es más que un campo de significaciones todavía bastante indeterminado. Ésta es la razón por la que las cuestiones metafísicas

no quedan nunca definitivamente clausuradas: su perennidad dinámica proviene de que éstas permiten perspectivas siempre nuevas que apuntan a su resolución o su disolución.

Por lo tanto, siempre es necesario desconfiar de la *doxá* de una época cuando ésta pretende, en lo concerniente a nuestra cuestión metafísica, que el asunto ha sido juzgado y entendido. ¿Nos dicen que la pregunta canónica obviamente no puede ser resuelta? No es del todo seguro: todo depende, una vez más, del modo en que reelaboremos los términos de la interrogación. Nos proponemos exponer aquí una reconstrucción de la cuestión, a través de un desafío escéptico y una duda metódica que denominaremos (en referencia a la duda cartesiana) la «duda exponencial». Tal duda nos permitirá poner en marcha un principio especulativo, que nos ha ocupado durante cierto tiempo, y que denominamos «el principio de factualidad». En este contexto, la pregunta canónica podrá aparecérsenos, o al menos así lo esperamos, bajo una nueva luz, de modo que la idea de una respuesta deje de parecer completamente exorbitante.



1. PREGUNTA CANÓNICA Y DESAFÍO ESCÉPTICO

El primer problema que nos plantea la pregunta canónica reside en la posibilidad misma de tomarla en serio a día de hoy. El objetivo pasa, entonces, por formularla en un contexto tal que sea capaz de resistir la sospecha de vacuidad. La posición que vamos a adoptar es la siguiente: pensamos que es legítimo rebatir que uno de los términos de la pregunta tenga un sentido plenamente comprensible, y por tanto sostenemos que la *cuestión como tal* puede conservar una significación precisa. Nos parece, en efecto,

que el término «nada» contenido en la pregunta canónica, entendido como ausencia de algo, viola las condiciones de significación de lo que se puede designar como tal. Pero en lugar de concluir que la pregunta está mal planteada, determinaremos que se refiere a una cuestión de fondo que sí es susceptible de ser tratada, a saber: *¿qué nos permite asegurar que sólo lo que es pensable es posible*? ¿Por qué un acontecimiento impensable –como la ausencia de algo– sería imposible?

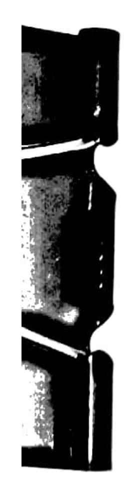
Vamos a comenzar exponiendo por qué el término «nada» parece devolvernos a una noción oscura. Luego trataremos de identificar las condiciones en las cuales nuestra pregunta puede seguir siendo planteada, incluso abordada, una vez acordada la impensabilidad de su alternativa.



Uno podría sentirse tentado a descalificar la pregunta canónica mostrando la falacia característica de la alternativa que presenta: ¿por qué «el» algo y no más bien «la» nada? Podría decirse, en efecto, inspirándonos en Bergson,[4] que esta nada, ofreciéndose como la negación de todo, y no de tal o cual cosa, viola las condiciones de sentido de la negación. Llamaremos a este uso de la negación un uso *radical* de la negación, en el sentido que se aplica a todo ente, cualquiera sea su modo de ser: no sólo se niega la existencia de tal o cual cosa, sino de todo tipo de entidad, así como del espacio o del tiempo de las cosas individuales. En lugar de negar un ente determinado, negamos el ente en sí mismo para constituir una nada radical, y presentamos así una alternativa entre el ser y su contrario, sobre el modelo de la alternativa entre tal cosa y su ausencia. La cuestión «¿por qué

4. Cfr. Henri Bergson; «Pensamiento y movimiento»; *Obras escogidas*; Madrid, Aguilar, 1963; traducción de José Antonio Míguez.

algo y no más bien nada?» aparece entonces como la simple generalización de la cuestión «¿por qué hay algo en lugar de no haberlo?». Ahora bien, es lícito objetar a esto que no tenemos ninguna idea de lo que significa una negación abarcándolo todo: el único uso que podemos comprender de la negación es, creemos, el que se limita a una negación *determinada*, es decir, sobre tal o cual entidad, y no sobre toda la realidad. Es importante mostrar que la negación radical no es la generalización de la negación usual, sino una negación esencialmente distinta, de la cual nada nos permite asegurar que tenga pleno sentido.



Podemos proceder del siguiente modo. Cuando se dice: «esto no es», quiere decir también que *otro* existe en su lugar: el no-ser de algo tiene todavía significación por la existencia, en su caso, a partir de otra cosa. Cuando constatamos una ausencia, nunca tratamos con la nada pura: estamos tratando con otra realidad, que decepciona nuestras expectativas. Esto ocurre, podríamos decir, y siempre desde una perspectiva bergsoniana, porque la nada no es más que la paráfrasis de una decepción. *La propiedad de la negación ontológica ha de ser parafraseada por una variación*. Dicho de otro modo: un no-ser, si obedece a la regla de la negación ontológica, debe poder formularse como un ser-otro, pues el no-ser de este árbol es también el ser-otro del paisaje en el que aparece; el no-ser de ese amigo que creía haber encontrado en un café es el ser de este mismo café afectado por mi decepción de no haber visto a mi amigo (este café «acosado», diría Sartre, por la ausencia de mi amigo). La negación se construye, por tanto, siempre sobre la base de un ser persistente, modificado por la ausencia de lo que se niega.

Como consecuencia, toda cuestión del tipo: «¿por qué esto existe, en lugar de no hacerlo?» puede ser parafraseada por una cuestión del tipo: «¿por qué razón esto existe, y no tal o cual cosa en su lugar?». De tal cuestión («¿por qué esto y no aquello?»), que denominaremos «la cuestión del ser-así», podemos aceptar sin dificultad que tiene efectivamente un sentido, lo que no nos garantiza que tengamos aún los medios para responderla. Ahora bien, la pregunta canónica parece a primera vista la generalización a todas las cosas de la cuestión del ser-así: parece que esta segunda pregunta sea tan legítima como la primera, pero también más fundamental, ya que guía la búsqueda hacia la razón última del ente como tal. Sin embargo, nuestras consideraciones previas nos muestran lo contrario. Pues la pregunta hace un uso radical de la negación que no es simplemente la extensión máxima de su alcance ordinario, ya que entre la extensión de la negación a casi cualquier cosa, o a cada vez más cosas (su extensión indefinida, siempre pensable), y su extensión a *todas* las cosas sin excepción hay un salto cualitativo (como de lo indefinido al presente infinito) que nos hace pasar de la negación de un ente parafraseable –por la variación de otro ente– a una negación que ya no es parafraseable de este modo, y por lo tanto que no corresponde a un uso comprensible del término en cuestión. Estamos lidiando con dos negaciones de naturaleza diferente, y no una sola cuyo alcance varíe continuamente. La pregunta canónica tan sólo «se asemeja», pues, a la cuestión del ser-así, pero de hecho la sustituye por un uso de la negación que no corresponde a nada de lo que entendemos ordinariamente por este término. Y si captamos el sentido de la negación usual, no vemos qué puede significar una «negación» esencialmente distinta de aquélla. Entendemos



la afirmación «*x* no es, es decir, hay otro», pero no el enunciado «todo *x* no es, así que nada distinto que *x* es más».

Así que tenemos al menos una buena razón para descalificar la pregunta canónica, y es que ésta no nos presenta una alternativa auténtica entre dos posibilidades igualmente concebibles, lo que justificaría que se explique la eficacia de una a expensas de la otra, pero que nos pone frente a una pseudo-alternativa que contiene un término (la nada radical) cuyo sentido permanece opaco.



Y, sin embargo, a pesar de esta objeción a su formulación, parece que la cuestión puede conservar aún un sentido preciso. Intentemos ver esto más de cerca.

Dicha objeción nos llevaba, en efecto, al corazón del problema. Una negación de todo, como hemos visto, deja en el fondo de designar lo que entendemos como una negación. Hacer uso de una negación no parafraseable por una variación es en verdad dejar de hablar de una negación, y por tanto dejar de saber de qué hablamos. Así pues, parece que hay una sola forma de responder a esta objeción de manera definitiva: no ya solamente rebatir que la nada radical sea inconcebible, sino sostener que *incluso* si tal es el caso, esto no sería una razón para descalificar la pregunta canónica.

Para aclararlo, supongamos que debatimos el problema con un creyente de un culto imaginario. Él argumenta que tal cuestión, desde el punto de vista de su credo, es legítima y que requiere de una respuesta precisa. Dirá, por ejemplo, que hay algo como resultado del amor que Dios tiene por sí mismo y por sus criaturas, y que la nada radical es una posibilidad, una amenaza real, que podría surgir como resultado del pecado del hombre

y de la desesperación divina que resultaría de ello, al cabo de lo cual el mundo perecería al mismo tiempo que se suicidaría su Dios. Para nuestro creyente, sería realmente posible que no hubiera nada, siendo la condición de toda cosa, ella misma perecedera, la causa del hecho de que hay algo, el amor divino. La pregunta, según él, constituye por tanto una alternativa real y sensata, la nada radical constituiría un evento, un desastre ontológico realmente posible.

¿Qué le respondería un filósofo agnóstico? Que su credo es respetable, pero racionalmente carece de sentido, ya que la posibilidad misma de que no haya nada no es concebible. Aquí, la discusión podría llegar a su fin –cada cual a su propio dominio, el filosófico o el religioso, indiferente ante el otro. Pero el debate podría extenderse a una pregunta que esta vez permitiría un examen común. Nuestro creyente imaginario podría, en efecto, objetar que «usted no tiene mis convicciones religiosas, y es libre de no tenerlas –yo mismo creo que la fe es un asunto subjetivo, inaccesible a una demostración formal– pero, por otra parte, el argumento que usted ha alegado contra mi tesis me parece ilegítimo desde el punto de vista de la propia razón. Pues, ¿qué le permite saber que algo es imposible porque sea inconcebible? ¿Cómo sabe que aquello que es impensable para nosotros –algo radicalmente inconcebible– es imposible en sí mismo, imposible en términos absolutos? La nada es impensable, eso se lo concedo. Pero ¿cómo llega a inferir a partir de que no podamos pensar la nada radical que esta nada sea absolutamente imposible? Por mi parte, esta inferencia que deduce a partir de lo impensable lo imposible me parece ella misma inaccesible a la razón; dicho de



otro modo, sostengo que es indemostrable que lo impensable sea imposible».

Volviendo a lo que hemos denominado la pregunta canónica, nuestro creyente diría esto: «Si admitimos tal argumento, se ve que la pregunta canónica tiene un sentido perfectamente legítimo, incluso para la filosofía; ella pregunta por qué debería existir un ser pensable en lugar de una nada impensable. Sostengo que esta pregunta es racional, pero al mismo tiempo sostengo que es inaccesible para la razón: la razón puede plantearla, pero no responder, porque concierne al fundamento mismo de la razón, la razón de ser de la razón: "¿por qué algo y no nada?" se dice también: "¿por qué lo pensable (lo racional) y no lo impensable (lo irracional)?"»



Creemos que aquí reside la esencia del problema. Nos enfrentamos, en efecto, a un desafío escéptico que podemos denominar *fideísta*. El fideísmo, como sabemos, designa principalmente la forma que tomó el escepticismo a partir del siglo XVI, bajo el impulso de Montaigne. Ahora bien, este movimiento consiste, en general, en un argumentario razonado de los límites esenciales de la razón: la proposición crucial del fideísmo escéptico consiste siempre en sostener la incapacidad de la razón humana para proscribir o prescribir de forma absoluta tal o cual posibilidad. Lo que defiende el fideísta es que la razón es incapaz de conocer lo absoluto, y por lo tanto no puede, bajo el pretexto de no ser capaz de concebirlo, prohibir a un Dios para ella insondable producir, por ejemplo, un hecho contradictorio, o aniquilarlo todo. La razón humana no tiene derecho a proscribir una posibilidad como la nada radical bajo el pretexto de que esto es impensable para ella.

Proponemos, como ya habíamos adelantado, inscribir la pregunta canónica en la siguiente pregunta más general: ¿se puede demostrar que lo impensable (la nada radical) es imposible? Es esta cuestión la que de ahora en adelante nos interesa, ya que, y tal será nuestra tesis, nos parece posible traer a esta cuestión, de la cual la pregunta canónica es un caso particular, una respuesta precisa y positiva. Trataremos, de hecho, de sostener que *se puede demostrar que lo impensable para nosotros es imposible en sí y de forma absoluta*. Para tal fin, la nada radical misma se demostrará no sólo impensable sino absolutamente imposible, lo que nos conducirá, por el contrario, a sostener que es absolutamente necesario que exista algo. Pero para exponer el sentido de esta tesis debemos comenzar por dar una forma rigurosa al desafío fideísta, que consiste en la «duda exponencial».

2. LA DUDA EXPONENCIAL

El fideísta intenta dudar de toda necesidad absoluta o incondicionada. Admite sin dificultad la necesidad condicionada, del tipo «si A, entonces necesariamente B», pero rehúsa toda necesidad del tipo «necesariamente B». Él sostiene que el pensamiento puede ciertamente razonar de manera correcta en los límites de sus propias hipótesis y estructuras (si yo planteo A, y si admito tal modo de deducción, entonces debo plantear B), pero agrega que el pensamiento humano de ninguna manera tendrá éxito a la hora de plantear un resultado válido de forma necesaria para todo ser, aunque se trate del ser divino. En consecuencia, un enunciado absoluto del tipo «B debe ser el caso necesaria e

incondicionalmente» es, según el fideísta, un enunciado siempre ilegítimo desde el punto de vista de la razón humana.

Para llegar a este resultado, nuestro fideísta puede comenzar confiando en las refutaciones humianas de toda prueba *a priori* de la existencia de Dios, como de cualquier fundamento metafísico de la necesidad de conexión causal.[5] Por un lado, es imposible demostrar que un ser debe existir incondicionalmente, por su propia esencia (como sería una perfección infinita), pues todo lo que concebimos como existente podemos concebirlo sin contradicción como inexistente. Por otro lado, no podemos demostrar con mayor firmeza la necesidad absoluta de que el mundo exista, ya que podemos concebir que las leyes físicas empiecen a modificarse incesantemente sin razón alguna: nada en la experiencia (que concierne al pasado, y no al futuro) o en la lógica (nada hay de contradictorio en que las leyes naturales dejen de actuar) nos garantiza que tal desastre sea imposible. Ningún ser –divino o mundano– puede considerarse, por tanto, como absolutamente necesario.[6]



Pero el fideísta debe ir más allá de la duda humiana, porque esta duda se apoya siempre sobre la no-contradicción para hacer valer su argumento: no hay contradicción a la hora de suponer un no-ser de Dios o de las leyes, luego no hay demostración posible de su existencia necesaria. La duda humiana no puede, por lo tanto, cuestionar la necesidad absoluta de la no-contra-

5. El fideísta rechaza cualquier prueba de la existencia de Dios, ya que sostiene que sólo la fe o la gracia permiten el acceso a lo divino.

6. Sobre estos argumentos de David Hume, véase: *Diálogos sobre la Religión natural* (Madrid, Tecnos, 1994, novena parte; traducción de Carmen García Trevijano), y su *Investigación sobre el entendimiento humano* (Madrid, Istmo, 2004, secciones 4 a 7; traducción de Carmen Ors Marqués y Vicente Sanfélix Vidarte).

dicción, ya que ésta es el instrumento mismo por el cual ejerce su escepticismo. Ahora bien, nuestro fideísta quiere dudar de sí y especialmente de este principio, que es la regla misma de lo pensable, ya que debe dudar de que lo impensable sea imposible como tal. Para tal fin, debe poner en marcha nuevos argumentos. Nos parece que éstos pueden resumirse en dos tesis: la tesis de la *correlación* y la tesis de la *facticidad*.

a. La correlación



El argumento de la correlación consistirá en exacerbar la crítica kantiana de la objetividad dogmática. La pretensión de todo dogmatismo, como es sabido, consiste en pronunciarse sobre el conocimiento de las cosas en-sí. Pero es imposible para el pensamiento salir de sí mismo para juzgar *desde el exterior* la adecuación entre las cosas en-sí y sus representaciones subjetivas. Es imposible, como dirá Hegel, «ir detrás» de la cosa en-sí, para compararla «al desnudo» con la representación que tenemos de ella.[7] Nuestro fideísta se apropia de esta inaccesibilidad del en-sí: su tesis es que nunca estamos tratando con realidades absolutas, sino siempre con correlaciones entre actos subjetivos (de conciencia, de habla) dirigidos a un objeto, y entre objetos dados a un sujeto. Es ocioso, según él, pretender un conocimiento distinto que el relativo a las formas subjetivas de nuestra *relación* con el mundo. Esto se resumirá diciendo que no existe una *odisea fantástica* para el fideísta: una salida de sí mismo hacia el en-sí, y un retorno a la esfera del conocimiento subjetivo

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel; *Fenomenología del espíritu*; Madrid, Abada, 2010, Introducción, p. 157; traducción de Antonio Gómez Ramos.

susceptible de permitir una comparación entre nuestro saber y la realidad del objeto.

Pero la duda exponencial consistirá en extender el rechazo kantiano de un posible *conocimiento* del en-sí al rechazo de un posible *pensamiento* del en-sí. Es aquí donde nos uniremos a la pregunta canónica.

Kant, como es sabido, sostiene que podemos al menos saber primero que hay una cosa en-sí, y segundo que ésta es no contradictoria: la cosa en-sí debe ser, y debe ser pensable (concebible sin contradicción).[8] Kant rechaza, pues, la posibilidad de que el fenómeno esté apuntalado por una existencia absoluta –que sólo existe la esfera fenomenal del para-nosotros, y no la esfera del en-sí– y la posibilidad, incluso para un Dios todopoderoso, de hacer verdadera una contradicción. Ahora bien, esto es lo que nuestro fideísta se niega a aceptar, en el nombre de la refutación de la odisea fantástica. No podemos, en efecto, salir de nosotros mismos para juzgar la adecuación de nuestra lógica al mundo en-sí: no disponemos de ningún punto de vista exterior sobre nuestras facultades que nos garantice que nuestra incapacidad de pensar una contradicción o una pura nada sea un imposible absoluto, en lugar de una mera deficiencia de nuestra naturaleza. ¿Cómo podría saber de repente que la cosa en-sí no puede ser contradictoria, e incluso que hay una cosa en sí fuera de nuestras representaciones? En términos generales, todo intento por demostrar que un razonamiento es absolutamente verdadero, y no sólo relativo a nuestra forma de pensamiento, está obligado a hacer una petición de principio, ya que esta demostración en sí



8. Immanuel Kant; *Crítica de la razón pura*; Madrid, Taurus, 2005; Prólogo de la segunda edición, pp. 16-17.

misma estará sujeta a tal forma de pensamiento. Todo razonamiento aspirará a absolutizar su propia lógica; se apoyará en el supuesto de que la lógica subyacente a nuestro razonamiento es verdadera en-sí, y no solamente para nosotros. La objeción del escéptico fideísta a la absolutización de una verdad cualquiera se basa, por tanto, en un argumento racional (el rechazo de la petición de principio), si bien un argumento destinado a descalificar cualquier pretensión por argumentar fuera de la esfera relativa de nuestra condición subjetiva.

Nuestro fideísta replica, por tanto, que tenemos derecho a dudar primero de que la cosa en-sí sea pensable, y segundo que deba haber una cosa en-sí. Su tesis es, pues, la siguiente: *todas* las creencias religiosas son racionalmente legítimas, ya que no pretenden apoyar una pseudo-argumentación a su propio credo. Y por «creencia religiosa», el fideísta cuenta tanto la creencia en la nada como la creencia en lo divino. En sí mismo, puede haber un Dios todopoderoso capaz de producir una realidad contradictoria, pero puede ser también que no exista absolutamente nada, o que todo esté condenado a la nada: el credo teísta es tan legítimo como el credo nihilista. Ambos credos falsean las tesis kantianas sobre el en-sí (la cosa en-sí debe ser, y debe ser pensable). Podemos, por un lado, creer en un Dios capaz de producir una realidad contradictoria, y por otra parte en un Dios capaz de abolir incluso la cosa en-sí, e incluso a sí mismo, dejándonos en un mundo de fenómenos puros, huérfanos de sus noúmenos, un mundo fenomenal él mismo entregado a poder ser un día, finalmente, abocado a la nada.



El fideísta no apoya positivamente una u otra de estas tesis, pero desafía la razón para demostrar su imposibilidad ontológi-

ca. Sostiene, por su parte, un liberalismo extremo de la creencia religiosa, en nombre de la desabsolutización razonada y sistemática de la razón filosófica.[9]

b. La facticidad



Sin embargo, el fideísta no puede confiar en el único argumento de la correlación para establecer su empresa de desabsolutización. Tendrá que poner en marcha un segundo argumento para completarlo, y veremos que éste es su talón de Aquiles. Existe de hecho una opción metafísica que permanece inactiva por su crítica de los absolutos, que podemos denominar como *idealismo dogmático*. ¿Cuál es esta tesis? Dado que no podemos pensar positivamente el en-sí, el idealista es quien concluye que tal en-sí es una quimera: es decir, la distinción misma del en-sí y del para-nosotros es una ilusión, pues *el en-sí coincide con el para-nosotros* (o, con mayor precisión, es la correlación sujeto-objeto). El fideísta desabsolutiza toda realidad en nombre de la correlación sujeto-objeto, pero por esta misma razón es incapaz de contrarrestar a quien hace que la correlación sujeto-objeto sea el absoluto mismo.

El argumento del idealista afirma que es impensable que la correlación desaparezca: nuestra muerte es impensable, al menos si ella significa la muerte misma de la correlación. Cada

9. Nuestro fideísta se desmarca así de la versión histórica que, en el ejemplo de Montaigne, designó en sus comienzos a los filósofos que se encomendaban al catolicismo, además erróneamente, dado que el fideísmo es considerado por la Iglesia –de manera explícita después del siglo XIX– como una herejía. En este punto, véase por ejemplo Fréderic Brahami: *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume* (París, PUF, 2001; pp. 83-92).

vez que pensamos en la muerte, lo hacemos con precisión, lo que acredita nuestra existencia y por tanto la impensabilidad de nuestra muerte. Por tanto, sólo podemos pensarnos como inmortales, si no a título individual, al menos por lo que respecta a la estructura sujeto-objeto, y aquí tocamos un absoluto inaccesible a la duda. Todo lo que el fideísta ha demostrado es el absurdo de que hay un en-sí independiente de la consciencia y diferente del que ofrece a ésta. Pero su argumentario correlacionista se convierte en un alegato a favor del carácter absoluto de la correlación y, por tanto, también de sus estructuras invariables: existencia de algo en general, y no contradicción.



¿Cómo bloquear entonces al absoluto del idealista, que prohíbe de nuevo considerar la hipótesis de la nada radical? ¿Cómo volver pensable no sólo nuestra mortalidad individual, biológica, sino el carácter perecedero de la correlación sujeto-objeto, así como cualquier cosa: el carácter perecedero, de alguna manera, del «sujeto trascendental» y de las «formas» objetivas correlacionadas con él (no-contradicción incluida) y no sólo el organismo vivo en un mundo de leyes físicas y lógicas supuestamente inmutables? Para resolver esta cuestión, debemos comenzar por distinguir dos nociones que desempeñarán un importante papel a partir de aquí: la *facticidad* y la *contingencia*.

Conviene denominar «contingente» a todo ente que sepamos positivamente que debe o puede ser físicamente destruido: sé que un organismo es contingente porque sé que las leyes de lo vivo lo condenan a morir; sé que esta partícula es contingente porque sé que en ciertas condiciones físicas extremas será destruida, incluso si desconozco si tales condiciones ocurrirán un día. La facticidad, por su parte, no designa un saber positivo del

carácter perecedero de una cosa, sino *la incapacidad de que yo demuestre la perennidad de una entidad o de una estructura*, porque me falta para ello una razón susceptible de establecer tal perennidad. La facticidad no dice nada positivo de su objeto, si bien señala que yo no tengo derecho a cerrar ninguna opción en su lugar: ni la necesidad ni la contingencia pueden ser excluidas, ni la perennidad ni la destructibilidad. Por tanto, lo que el fideísta argumenta es la facticidad de toda realidad física (tanto de las leyes como de las cosas) y de toda estructura (lo que incluye a la lógica), pero no la contingencia efectiva de estas entidades y estructura, ya que su ignorancia de la razón de las cosas le impide todo saber dogmático sobre lo dado. Nuestro fideísta ignora si las leyes físicas y las estructuras lógicas o perceptibles son contingentes o necesarias: por tanto, dirá que son irremediablemente factuales.

Ahora bien, puede ser que la facticidad de una entidad *x* me permita concebir cuál sería la situación resultante del no-ser de *x*: por ejemplo, si contemplo el cese de las leyes físicas del mundo actual, puedo imaginar positivamente un mundo provisto de leyes físicas diferentes en sustitución de aquéllas. Asimismo, no puedo representarme (ni imaginar, ni pensar) el no-ser de algo, o la existencia de contradicciones reales. Pero sigue siendo lícito, siempre según el fideísta, sostener que una cosa o que la no-contradicción son afectadas como las leyes físicas por la facticidad, ya que la facticidad significa ausencia de razón de ser y de perdurar. Porque me es imposible presentar un argumento común y corriente a favor de la perennidad de las estructuras (onto)lógicas. Como consecuencia, es necesario no solamente sostener que el

régimen de la correlación lo abarca todo, sino que la correlación es a su vez abarcada por el régimen de la facticidad.

El argumento del idealista (puesto que el no-ser de la correlación es inconcebible, la correlación es absolutamente necesaria) no es por tanto admisible, según el fideísta. Además, si seguimos su argumentario, es mi muerte personal lo que sería impensable, y no sólo la imagen despersonalizada de la estructura correlacional. Porque no puedo pensar *mi* muerte *sin mí* pensándola, entonces la contradigo, y por tanto hará falta concluir que yo soy personalmente inmortal y que es inmediatamente demostrable: proposición extravagante; todos estaremos de acuerdo. La verdad es que el fideísta admite al menos la posibilidad de ser aniquilado en la muerte, y de este modo, que lo que para él es irrepresentable puede sin embargo suceder. Debe admitir, por tanto, que lo que es inconcebible para él puede suceder efectivamente ya que nada puede asegurar lo contrario (a saber: el fin de la correlación sujeto-objeto).



3. EL PRINCIPIO DE FACTUALIDAD

La duda exponencial nos pone así ante un doble problema:

1. ¿Es posible rechazar el escepticismo fideísta, al descubrir una verdad susceptible de resistir a la duda exponencial, es decir, una verdad absoluta? Responderemos positivamente a esta cuestión por la exposición de lo que hemos denominado el «*principio de factualidad*».
2. Suponiendo que tal verdad exista, ¿podemos inferir la necesidad absoluta de que haya algo antes que nada, y así

tratar de dar una respuesta a la pregunta canónica? Se sostendrá que éste es el caso, al exponer el sentido de una posible «derivación», a partir del principio de factualidad, de una necesidad absoluta de algo en general.

Tratemos de justificar y de explicitar estas tesis frente al argumento fideísta. Para hacerlo, partamos de nuevo del resultado de la duda exponencial: no puedo pensar en nada que sea necesario (al menos, absolutamente). Ahora bien, al examinar esto más de cerca, vemos que el escéptico, afirmando esto, nos indica una posible vía para contrarrestarlo. Porque decir que «yo *no puedo* pensar algo necesario» se topa con una imposibilidad, por negación, sobre un cierto tipo de necesidad. Es posible parafrasear así la conclusión escéptica: no puedo pensar nada necesario, ya que sólo puedo pensar las entidades y estructuras *factuales*. Por tanto, somos invitados por la duda a *buscar del lado de la facticidad* una forma de absoluto capaz de resistir al fideísta. Nuestra hipótesis será, por tanto, la siguiente: la duda exponencial nos permite acceder a *la necesidad de la facticidad y sólo de la facticidad. Nada es pensable como necesario, salvo la facticidad de lo que es; tal será la enseñanza verdaderamente absoluta de la duda fideísta*. Dicho de otro modo, la única necesidad verdaderamente absoluta debe ser identificada con la necesaria ausencia de razón de todas las cosas.



¿Qué se puede legitimar, y qué significa precisamente, tal absolutización de la facticidad?

Lo que legitima esta tesis es que sólo la facticidad puede atravesar las mallas de la desabsolutización fideísta, y ello porque cuenta como operador constituyente. El fideísta, en efecto,

no puede dudar de la pensabilidad de la facticidad como un absoluto, *porque debe suponer que la facticidad es pensable como absoluta para que su duda funcione*, y en particular para que funcione contra el idealismo dogmático. Para que el idealista sea refutado, hace falta que sea capaz de pensar en la posible abolición del correlato sujeto-objeto, de ahí el posible no-ser de tal correlato. Pero, para que el posible no-ser de la estructura correlacional sea pensable, hace falta que esta posibilidad sea pensable como un absoluto, es decir, como *no dependiente, para suceder, del hecho de que sea pensada o no*. Hace falta, por tanto, cuando pienso el posible no-ser de la correlación (condición para sostener la no-absolutidad de las estructuras que rigen mi relación con el mundo), que este posible sea pensado bajo la forma de un acontecimiento independiente de las estructuras del pensamiento, ya que su sentido reside precisamente en el ser suprimido de aquéllas. Digámoslo en términos más intuitivos, aunque menos rigurosos: para pensarme como mortal, debo pensar mi muerte como independiente de mi pensamiento para darse, ya que mi muerte no es *relativa* al pensamiento, y ella constituye un *posible absoluto*. Si la muerte, a la inversa, era sólo concebible como un correlato de mi pensamiento, puede decirse que la muerte sólo sucede bajo la condición de que yo exista para pensarla; otra forma de decir que ella no podría darse, ya que es inconcebible (ésta era la tesis misma del idealista).



De la misma manera, si sostengo, en calidad de escéptico, que es posible que las estructuras lógicas, físicas y perceptibles de nuestro mundo perezcan con nosotros, como simples correlatos de nuestra relación con el mundo, entonces admito que el posible no-ser de estas estructuras es pensable en

cuanto a sí como un absoluto: posible independiente del pensamiento, ya que supone designar su abolición. No puedo, por lo tanto, dudar del valor absoluto de una verdad sin admitir implícitamente que el instrumento de esta duda, en cuanto tal, es pensable como absoluto, a saber: la facticidad de esta verdad. Y si trato de dudar de la facticidad en sí misma, sólo podré hacerlo al pensar una facticidad de la facticidad, una facticidad de segundo grado que, a su vez, volverá de nuevo a ser pensable en calidad de absoluto. Estoy, pues, atrapado en una regresión hasta el infinito cuyo significado es que *no puedo dudar de la absolutidad de la facticidad sin plantearla de nuevo como absoluta*.

Dicho de otro modo: la estrategia que seguimos es paralela a la de la duda metódica de Descartes. Se puede decir, en efecto, que el operador de la duda metódica, más allá de la diversidad de los argumentos empleados por Descartes, es la subjetivación de las existencias como verdades: el mundo exterior no es más, quizá, que mi representación subjetiva del mundo exterior (mi sueño), y no una existencia absoluta fuera de mí; las verdades matemáticas no son nada más, quizá, que mi certeza subjetiva de las verdades matemáticas, y no verdades objetivamente eternas. Por lo tanto, aquello que va a quedar inmune ante la duda será el operador constitutivo de la duda metódica, la subjetivación como tal, que dará lugar a la verdad incuestionable del *cogito*: aquello que hace que yo exista como subjetividad pensante. Ahora el *cogito* dará lugar, después de Descartes, a un nuevo tipo de absolutismo metafísico, que ya no buscará liberarse de la subjetividad, sino que buscará absolutizarla. Simplificamos exageradamente las cosas, pero es básicamente la lógica

de los grandes sistemas del idealismo subjetivo o absoluto. La duda exponencial recuperará la lógica de la duda metódica a través del argumento de la correlación: la correlación consiste en subjetivar todo contenido de pensamiento en un estilo tal vez más fenomenológico que la duda metódica (pensamos en los «correlatos noético-noemáticos»), si bien de acuerdo con la misma estrategia. Pero para frenar la absolutización idealista hemos introducido esta duda, además del argumento de la facticidad. Por lo tanto, el operador último de la duda se corresponde con esta facticidad, y no ya con la subjetivación, y ella es la que, en la topografía revisada de la duda exponencial, se convierte en última instancia en el contenido del pensamiento a la vez que en incuestionable y absoluta.



La tesis que apoyamos vuelve, por lo tanto, a *identificar facticidad y contingencia*. La facticidad deja de ser una propiedad subjetiva del pensamiento para convertirse en una propiedad objetiva del ente: *la ausencia de razón de ser no designa una deficiencia del pensamiento* (su ignorancia de la verdadera razón de ser) *sino una propiedad efectiva de lo que es*. Dicho de otro modo, lo que es no tiene ninguna razón para ser tal como es, *y por lo tanto puede, de forma efectiva y sin razón alguna, volverse distinto de lo que es*. Si argumentamos, en efecto, que toda cosa, como toda ley física, así como toda estructura de pensamiento, puede ser modificada sin razón; si hacemos de tal caos radical la realidad ontológica subyacente a las constantes observables, erigimos en términos absolutos una entidad inmunizada contra la duda exponencial, la única inmune contra tal duda, ya que se trata de la única que ha ontologizado el operador mismo que le permite producir una desabsolutización sistemática de las verdades. Accedemos en-

tonces a un absoluto inaccesible a la duda exponencial, como lo era el *cogito* para la duda metódica.

Llamamos factu*alidad* a la propiedad de la factic*idad*, y sólo de ella, no del ser factual. Llamamos *principio* de factualidad a la proposición según la cual sólo la facticidad no puede ser factual, o dicho de otro modo, a la proposición según la cual sólo la contingencia es necesaria. El principio de factualidad es, pues, análogo al *cogito* en el contexto revisado de la duda exponencial.

La pregunta que hemos de afrontar ahora consiste en saber si se admite esta proposición para resolver la cuestión canónica, y en caso afirmativo, de qué manera.



La clave de una posible resolución de la cuestión al rescate del principio de factualidad reside en la tesis siguiente, la cual podría dotar de interés a este principio: *sostener que todo debe ser contingente no supone sostener que pueda suceder cualquier cosa*. En otras palabras, avanzamos la hipótesis siguiente: el hecho de deber ser contingente no permite que pueda suceder cualquier cosa, pues *existen condiciones no arbitrarias de la contingencia misma*. Si esta hipótesis fuera verificada, el absoluto dejaría de ser un simple caos, pues se nombraría a sí misma a través de condiciones indispensables para mantener el ser-contingente. Llamaremos «derivación» al procedimiento consistente en demostrar que un enunciado determinado es una condición de la contingencia, y llamaremos «figuras» a tales enunciados. Por ello, las derivaciones se asemejan a una búsqueda de las propiedades de lo absoluto: puesto que la contingencia era planteada como la esencia absoluta de toda cosa, sus condiciones también serán postuladas como absolutas.

Ahora bien, nuestra investigación nos ha llevado en primer lugar hacia las dos tesis ontológicas de Kant sobre la cosa en-sí: su no-contradicción y su ser específico. ¿Podemos derivar tales proposiciones como condiciones de la contingencia? ¿Podemos demostrar que su necesidad absoluta deriva de la necesidad para cualquier cosa de poder no ser, o de ser otra? Pasemos sobre la derivación de la no-contradicción, que no concierne a la presente discusión, y centrémonos en la resolución posible de la cuestión canónica a partir del principio de factualidad.

Esta derivación vendría realmente a precisar el sentido mismo del principio de factualidad: «La facticidad no es en sí misma un hecho.» El sentido del principio de factualidad es decir que la facticidad no es un hecho más en el mundo: no hay, en el mundo, *primero* los hechos, y *después* la facticidad de los hechos, a modo de hecho suplementario. Porque si puedo dudar de la perennidad de los hechos, puedo, por otro lado, dudar de la facticidad sin retomarla como un absoluto. Sin embargo, se puede entender este enunciado (la no facticidad de la facticidad) de dos maneras, que denominaremos la *interpretación débil* y la *interpretación fuerte* del principio de factualidad.

La interpretación débil es formulada así: afirmar que la contingencia es necesaria implica afirmar que *si* cualquier cosa es, *entonces* ésta debe ser contingente. La interpretación fuerte, por el contrario, propondrá lo siguiente: afirmar que la contingencia es necesaria implica, *primero*, que las cosas *deben ser* contingentes, y *segundo*, que *debe haber* cosas contingentes. La interpretación débil dice que no es un hecho que las cosas sean factuales en lugar de no serlo; la interpretación fuerte

dice que el hecho de que haya cosas factuales no es un hecho mayor que el hecho de que no las haya.

Si aceptamos el principio de factualidad, debemos admitir al menos la interpretación débil: el sentido mínimo del principio es que si algo es, entonces debe ser contingente. Si rechazamos la interpretación débil, es porque rechazamos el principio de factualidad. Puesto que si, hipotéticamente, la damos por hecha, tenemos que dar por sentada también la interpretación débil. Pero se podría muy bien aceptar el principio de factualidad sin aceptar su interpretación fuerte. Podríamos decir: ciertamente, si hay algo, debe ser contingente, pero esto no demuestra que deba haber y que haya algo; las cosas, si existen, deben necesariamente ser hechos; pero nada obliga a que haya cosas factuales.



La cuestión canónica adquiere para nosotros la forma final siguiente: *¿podemos*, contra esta tesis, *justificar una interpretación fuerte del principio de factualidad*? En efecto, si esta interpretación fuera admitida, se habría establecido que necesariamente debe haber algo, porque necesariamente debe haber algo contingente.

Entendamos bien la naturaleza de esta dificultad, es decir, en qué consiste finalmente, para nosotros, la reconstrucción de la cuestión canónica. En verdad, para el partidario de la versión débil, únicamente hemos demostrado, en el mejor de los casos, que debe haber hechos, pero no que deba haber *existencias* factuales. Porque un hecho *puede designar un hecho de inexistencia del mismo modo que un hecho de existencia*. En efecto, hay hechos «negativos», reenviándonos a la inexistencia, así como hay hechos «positivos» que nos reenvían a la existencia. Por ejemplo, las proposiciones «no llueve» o «los unicornios no

existen», aunque no comprometan ninguna existencia efectiva, designan hechos auténticos, del mismo modo que puede ser un hecho positivo que «todavía hay tigres siberianos». ¿Por qué, en consecuencia, no podríamos concebir una facticidad que fuera la de simples hechos negativos, y sostener por el contrario que es un hecho contingente que *haya* hechos *positivos*? ¿Por qué no podría haber un mundo constituido exclusivamente de virtualidades, pero de virtualidades capaces de ser actualizadas? Éstas serían hechos porque no habría necesidad de su virtualidad (que tales lluvias, o tales especies, permanezcan inexistentes). Tendríamos un mundo todo entero entretejido de tendencias que, de hecho, no se habrían transformado aún en acto. Un mundo de hechos donde nada existe todavía.

El problema final es, por tanto, saber si el principio de factualidad nos permite rechazar esta posibilidad. Ahora bien, una vez reconstruida de tal suerte, bien podría ser que la cuestión canónica quede atrapada. He aquí por qué: si la facticidad es absoluta, entonces aquello que permite el pensamiento, sus condiciones de pensabilidad, deben serlo también. La facticidad se convierte en efecto en una «esfera» en la cual lo necesario o impensable para nosotros se torna necesario e imposible en sí mismo: todo lo que requiere para ser lo que es puede y debe ser postulado de manera absoluta. Ahora bien, parece impensable concebir una facticidad que no incluya las dos dimensiones de la existencia y de la inexistencia: una facticidad que no esté compuesta al mismo tiempo de cosas existentes de hecho, y de virtualidades inactuales de hecho. En particular, si podemos pensar un existente hundido en la inexistencia, podemos concebir que la existencia en general se hunde del mismo modo. Es lo que dijimos

al principio del análisis: una nada radical es impensable. Ahora tenemos los medios para concluir que esta impensabilidad de la nada radica en *una imposibilidad absoluta*: puesto que la impensabilidad de la nada radical produce consigo la impensabilidad de la facticidad, deviene por esta razón una imposibilidad ontológica absoluta. Dado que la facticidad no es pensable más que como un absoluto, y dado que la existencia de las cosas es una condición de tal pensabilidad, entonces la existencia de algo será igualmente pensable tan sólo como un absoluto.

No podemos aquí profundizar más en la investigación. Únicamente queríamos esbozar el principio de una respuesta especulativa a la pregunta canónica, formulada en estos términos: es necesario que haya algo en lugar de nada porque es necesariamente contingente que haya algo y no otra cosa.



POTENCIALIDAD Y VIRTUALIDAD

1. UN PROBLEMA ONTOLÓGICO DISUELTO

El «problema de Hume», es decir, el problema de los fundamentos de la conexión causal, ha conocido el destino de la mayoría de los problemas ontológicos: un progresivo abandono, legitimado por el fracaso persistente con el que se han topado las diferentes tentativas de resolución. Así, Nelson Goodman, en un famoso artículo,[10] puede afirmar sin titubeos la «disolución del viejo problema de la inducción». La disolución, según lo expuesto por Goodman, se refiere al carácter ontológico del problema de Hume, el cual obliga a quien acepta sus términos a exigir un principio de uniformidad de la naturaleza que sirva para demostrar la existencia. El argumento que, en Goodman, concluye con la disolución del «viejo problema de la inducción» es como sigue:

---

10. Nelson Goodman; *Hecho, Ficción y Pronóstico*; «El nuevo enigma de la inducción»; Madrid, Síntesis, 2004, capítulo 3. Traducción de Jorge Rodríguez Marqueze.

• El problema de la inducción formulado por Hume consiste, esencialmente, en preguntar cómo podemos justificar que el futuro se asemejará al pasado.

• Goodman, siguiendo a Hume, afirma que, sencillamente, no se puede: esta justificación es imposible por medios racionales.

• Hay que abandonar, por tanto, este problema indecidible para ponerlo bajo otra forma, una en la que vuelva a ser susceptible de ser abordado, a saber: ¿qué regla o conjunto de reglas aplicamos cuando hacemos –y, especialmente, cuando lo hacen los científicos– razonamientos inductivos? La cuestión no consiste, entonces, en demostrar la semejanza del futuro con el pasado, sino en describir una práctica existente (la inducción) tratando de extraer sus reglas implícitas. La disolución del problema ontológico se acompaña de este modo de su reformulación epistemológica y metódica: en lugar de intentar demostrar en vano la necesidad de constantes observables, hay que tratar de describir las reglas precisas que aplican los científicos, por lo general de manera implícita, cuando realizan inducciones. Por ello, Goodman puede considerar que la solución de Hume a su propio problema (nuestra creencia en la inducción proviene de la costumbre y no de un razonamiento consistente) tenía en principio razón, aunque de manera parcial: pues al pasar del problema insoluble de la justificación de un principio ontológico al de su génesis real en la mente, Hume ya había intuido que el único tratamiento adecuado de este problema consistía en describir el proceso por el cual trazamos inducciones, y no en buscar una base metafísica. En consecuencia,



Goodman propone seguir una vía tal que, dejando de lado la descripción psicológica del comportamiento espontáneo de los individuos a la que se atiene Hume (creemos en nuestras inferencias inductivas debido, según él, a nuestra capacidad para creer con mayor intensidad en los fenómenos recurrentes), se decante por la descripción de las prácticas y procedimientos de la comunidad científica.

En resumen, la disolución del problema de la inducción presenta dos fases:

- Una fase negativa de abandono del problema, considerado como insoluble.
- Una fase de reconstrucción, de reformulación del problema, que consiste en pasar de una cuestión ontológica (¿existe algo así como unas conexiones necesarias entre los hechos?) a una cuestión que deja fuera cualquier problema ontológico para centrarse en la descripción de las prácticas efectivas que operan en las inducciones científicas.



2. PRECIPITACIÓN DEL PROBLEMA

Mi propósito es el siguiente: refutar la disolución del problema de Hume, es decir, el abandono de la formulación ontológica del problema, y mantener que existe una vía de resolución del problema ontológico, hasta hoy desatendida, por lo que parece. Sólo intervengo, pues, en la primera secuencia del razonamiento disolutivo, que presupone la segunda (la recomposición de problemas

inéditos), y que dice que el problema ontológico de la inducción debe ser abandonado, puesto que es insoluble.

Para abrir de nuevo una vía al problema ontológico de la necesidad de las leyes, hay que distinguir este problema del que Hume planteó, y que es en verdad una formulación *particular, ya orientada*, de aquel mismo problema, entendido en toda su generalidad.



La formulación del problema de Hume es como sigue: ¿podemos demostrar la necesidad efectiva de las conexiones observadas entre acontecimientos sucesivos? La presuposición de Hume y de Goodman consiste, en tal caso, en afirmar que si no podemos, *todo* tratamiento ontológico de la llamada necesidad real (es decir, de la necesidad de las leyes, por oposición a la llamada necesidad lógica) está condenado al fracaso, y debe en consecuencia ser abandonado. Yo sostengo que es posible, a la vez, aceptar el veredicto de fracaso de Hume-Goodman, por un lado, y por otro cuestionar que cualquier camino ontológico queda, como resultado de esto, automáticamente descartado. Porque la cuestión ontológica de la necesidad real, formulada de manera general, no se limita a la formulación humiana, pero sí puede formularse del siguiente modo: ¿se puede decidir, por vía argumentativa, la necesidad efectiva *o la ausencia efectiva de necesidad* de las constantes observables? O bien: ¿hay alguna manera de justificar que el futuro debe parecerse al pasado, *o* que el futuro puede efectivamente *no* parecerse al pasado? En este último caso, es preciso aclarar que las leyes observables no deben cambiar el futuro, sino que, en efecto, es contingente que sigan siendo idénticas. Esta perspectiva debe distinguirse de cualquier tesis afirmativa sobre la necesidad del cambio de las leyes, pues una tesis así sería una variante de la so-

lución prevista por Hume: este cambio de leyes, en la medida que sea necesario, supondría de nuevo una ley en un sentido superior –una ley ella misma inmutable que rigiera los futuros cambios de las constantes actuales– y nos conduciría, simplemente retrocediendo un punto, a la idea de la uniformidad de la naturaleza.

Por el contrario, la vía ontológica de la que hablo consistiría en afirmar que es racionalmente posible prever que las constantes pueden cambiar *sin ningún motivo*, y por tanto sin necesidad alguna, lo cual, insisto desde ahora, llevaría a prever una contingencia tan radical que incorporaría todos los futuros concebibles de las leyes actuales, *incluido el consistente en la ausencia de su modificación*. Sería, por tanto, cuestión de justificar la efectividad de una contingencia radical no sólo de los eventos sujetos a las leyes, sino de las leyes mismas, reducidas a constantes factuales, ellas mismas sujetas a la eventualidad de un devenir en última instancia caótico. Es decir: no gobernado por una necesidad sea cual sea.



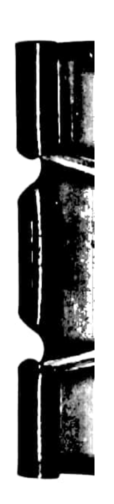
Captemos bien qué significa esta perspectiva, y cuáles son sus implicaciones. El problema de la inducción, cuando se formula como un problema de la efectividad de la necesidad de leyes, conduce a admitir el fracaso de la razón, porque nada contradictorio puede detectarse en la hipótesis contraria de un cambio de las constantes. Porque la razón no parece capaz de prohibir *a priori* aquello que contraviene la necesidad puramente lógica de la no-contradicción. Un mundo que estuviera efectivamente regido por los imperativos de la razón, no lo estaría por los imperativos de la lógica. Ahora bien, esto nos llevaría a la idea de que todo lo que es no-contradictorio *puede* (pero no *debe*) ocurrir efectivamente, lo que implica precisamente el *rechazo* de

cualquier necesidad causal, ya que la causalidad impone, por el contrario, la idea de que entre varios eventos diferentes igualmente concebibles algunos deban existir más que otros. Pero si esto es así, entonces hace falta admitir que *en un mundo racional cualquier cosa debería estar privada de razón de ser*. Un mundo que estuviera gobernado *completamente* por la lógica, sólo estaría gobernado por ésta, y en consecuencia sería un mundo donde nada tendría razón de ser tal como es y no de otra manera, ya que no puede percibirse nada contradictorio en la posibilidad de tal ser-otro. Cualquier determinación sería, por tanto, susceptible de modificación, pero no podría ofrecerse una razón última de tales modificaciones, puesto que en este caso se supondría una causa última, que no sería posible legitimar en preferencia a otra igualmente pensable. Pero ¿cómo sería un mundo así? Para decirlo en términos leibnizianos, sería un mundo *emancipado del principio de razón suficiente* (liberado del principio de que todo tiene una razón para ser así y no de otro modo): un mundo en el que permanece el requisito lógico de consistencia, pero no el requisito metafísico de persistencia.

El descubrimiento de Hume, tal como lo interpretamos, es que *un mundo plenamente racional sería por tanto plenamente caótico*: un mundo así es aquel del que hemos extirpado la creencia irracional en la necesidad de las leyes, porque se opone en su contenido mismo a lo que constituye la esencia de la racionalidad. De hecho, si, contrariamente a nuestra hipótesis, se *complementa* la necesidad lógica con una necesidad real, si se limita doblemente lo posible por la no-contradicción y por las constantes actuales, entonces creamos un enigma artificial que la razón obviamente no será capaz de resolver, ya que esta hipótesis vuelve explícita-

mente a crear de cero una necesidad ajena a toda lógica. *El principio de razón suficiente constituye así otro nombre para lo irracional*, y su rechazo, lejos de ser una forma de delimitar la razón, representa, en mi opinión, la condición misma de su reactualización filosófica. El rechazo del principio de razón suficiente no es el rechazo de la razón, sino el descubrimiento del poder del caos que oculta su principio fundamental (la no-contradicción), ya que nada lo complementa –la expresión misma «caos racional» se vuelve entonces redundante.

Esta perspectiva otorga otro sentido a la expresión de «fin de la metafísica». En efecto, si la metafísica está esencialmente ligada al postulado, explícito o no, del principio de razón suficiente, no puede ser entendida, a la manera heideggeriana, como el fin último de la razón, sino el fin último de la *necesidad real*, o incluso de lo que denominaré *la reificación de la necesidad racional*. Desde esta perspectiva, entiendo por metafísica todo postulado de una necesidad real: el postulado de que todas o algunas situaciones determinadas de este mundo son necesarias (definiendo la determinación como un rasgo capaz de diferenciar una situación de otra, igualmente pensable). Una metafísica afirmará que es posible establecer –y que ésta es la verdadera tarea de la razón– por qué las cosas deben ser así y no de otro modo; por qué tales individuos, tales leyes, tal(es) Dios(es), etc, y no otros individuos, leyes, etc.



3. REFORMULACIÓN ONTOLÓGICA

La cuestión es ahora la siguiente: aceptando la posibilidad efectiva de cambiar las constantes naturales, ¿no hemos su-

primido el problema de la inducción en cuanto tal? En otras palabras: una vez rechazada la idea de una constante necesaria de las leyes, ¿todavía podemos plantear la pregunta de Hume bajo la forma de un *problema* por resolver, y más concretamente como un problema ontológico? La respuesta es que *sí*.

Afirmo que las constantes fenoménicas no tienen ninguna razón para ser constantes. Por lo tanto, sostengo que las leyes pueden, efectivamente, cambiar. Eludimos de este modo lo que era un problema habitual en la inducción: la demostración, a partir de la experiencia pasada, de la constancia futura de las leyes. Pero nos encontramos con otra dificultad, que parece al menos igual de aterradora: si las leyes no tienen ninguna razón para ser constantes, *¿por qué no cambian constantemente*? Efectivamente, si una ley es lo que es por pura contingencia, debería poder cambiar a cada momento. La perduración de las leyes del universo parece romper con todos los principios de la *probabilidad*: porque si las leyes eran efectivamente contingentes, parece que deberían manifestar de manera *frecuente* alguna mutabilidad. Si la duración de las leyes no se basa en necesidad alguna, diremos aquí, sería en función de sucesivas «tiradas de dados»: resolviéndose cada vez a favor de su continuación o de su abolición. Desde esta perspectiva, su perpetuidad manifiesta se convierte en una aberración probabilística, y es precisamente debido a que tales modificaciones son enteramente inobservables por lo que tal hipótesis ha parecido, para quienes abordaron el problema de la inducción, demasiado absurda como para considerarla seriamente.



En consecuencia, la estrategia que nos permita reactualizar el problema ontológico de la inducción será la siguiente:

1. Afirmamos que existe una vía ontológica que no ha sido cuidadosamente explorada: ésta consiste en establecer no la uniformidad de la naturaleza, sino la posibilidad contraria de toda constante de estar sujeta a cambios del mismo modo que cualquier evento factual de este mundo, y sin que una razón superior presida este cambio.

2. Argumentamos que el rechazo a considerar tal opción resolutiva se basa en un razonamiento implícitamente probabilístico consistente en afirmar que toda contingencia de las leyes debería manifestarse en la experiencia, lo que equivale a identificar la contingencia de las leyes con la modificación frecuente de las mismas.

3. Con esto, ofrecemos los medios para reformular el problema de Hume sin abandonar la perspectiva ontológica a favor de una perspectiva epistémica que es hoy en gran medida predominante. Un comienzo para resolver el *problema* de la inducción consistiría en *deslegitimar el razonamiento probabilístico en el origen del rechazo de la contingencia de las leyes*. Más precisamente, se trata de mostrar en qué es falaz la consecuencia que va de la contingencia de las leyes a la frecuencia (y por tanto, a la observabilidad) de su cambio. Esto supone rechazar la aplicación de probabilidades a la contingencia de las leyes y, por tanto, producir una distinción conceptual válida entre *la contingencia, entendida en un sentido radical,* y *el concepto habitual de contingencia concebido como azar sujeto a las leyes de la probabilidad*. Porque si tal distinción se produce, resultará ilegítimo considerar que la estabilidad fenomenal de las leyes implica suponer su necesidad; lo que permitirá demostrar que se puede, sin consecuencia alguna,



renunciar a la necesidad real, y con ella a los diversos enigmas supuestamente insolubles que esta última ocasiona.

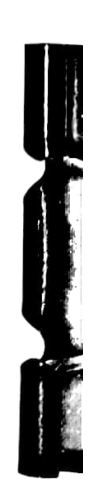
En resumen, el problema de Hume se convierte en *el problema de la diferencia entre el azar y la contingencia*.

4. PRINCIPIO DE LA DISTINCIÓN AZAR/CONTINGENCIA

Demostrar por qué las leyes, pudiendo cambiar, no tendrían que cambiar de manera frecuente, vuelve a descalificar la legitimidad del razonamiento probabilístico cuando se aplica a las leyes de la naturaleza, y no a los eventos sujetos a estas leyes. Así es como creo que se puede operar esta descalificación: aplicar un razonamiento probabilístico a un fenómeno particular supone dar por hecho el universo de casos posibles dentro de los cuales el cómputo numérico puede tener lugar. Este conjunto de casos está provisto, por ejemplo, de un objeto, un dado o una moneda, supuestamente simétrico y homogéneo. Si el dado o la moneda a los que aplicamos tal procedimiento de cálculo caen siempre del mismo lado, uno acabará afirmando que es bastante improbable que este fenómeno sea realmente contingente: la moneda o el dado tienen todas las papeletas de estar trucados, es decir, de obedecer a una ley (por ejemplo, la ley de la gravedad aplicada a la bola de plomo escondida en el dado). Se trata de un razonamiento analógico que se mantiene a favor de la necesidad de las leyes: identificamos las leyes con las caras de un Dado universal cuyas caras diferentes representarían el conjunto de mundos posibles, para afirmar, como en el caso anterior, que si estas leyes fueran contingentes deberíamos asistir a un cambio frecuente de «cara»

(es decir, cambiar frecuentemente de mundo físico). Puesto que el «resultado» es siempre el mismo, debe estar «trucado» por la presencia de una necesidad oculta, en el origen de la constancia de las leyes observables. En resumen, se comienza por ofrecer un conjunto de casos posibles, cada caso representado por un mundo concebible con las mismas oportunidades que los demás para ser elegido a suertes; y se concluye que es infinitamente improbable que nuestro universo sea constantemente extraído por el azar de tal conjunto, sino que es una necesidad oculta la que preside secretamente el resultado.[11]

Ahora bien, si este razonamiento no está, en mi opinión, justificado, es porque no existe en realidad forma alguna de construir un conjunto de universos posibles dentro del cual la noción de posibilidad pueda todavía ser empleada. En efecto, los dos únicos medios para determinar un universo de casos son: el recurso a la experiencia o el recurso a una construcción matemática capaz de motivar por sí sola la cardinalidad (el «tamaño») del conjunto de mundos posibles. Sin embargo, estas dos vías están también obstruidas. Para la vía empírica, es evidente que nadie (salvo el Dios de Leibniz) tiene tiempo libre suficiente como para escudriñar el conjunto de mundos posibles. Pero también es imposible por una vía puramente teórica: porque la tentación aquí es afirmar que hay una *infinidad* de mundos posibles, es decir, de mundos lógicamente pensables, lo que no hace sino reforzar



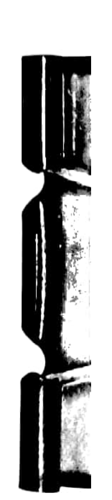
11. El trabajo de Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire* (Aubier, 1982), es lo que me hizo comprender la naturaleza probabilística de la creencia en la necesidad de las leyes. Jean-René Vernes propone, de hecho, demostrar mediante tal argumento la existencia de una realidad exterior a las meras representaciones del *cogito*, ya que sólo esto podría justificar una continuidad de la experiencia, la cual no puede ser establecida simplemente a través del pensamiento.

la convicción de que la constancia de uno solo de ellos resulta extraordinariamente improbable. Pero es precisamente en este punto en donde anida el postulado inaceptable de nuestro «sofisma probabilístico», por lo que me pregunto: ¿de *qué* infinito estamos hablando aquí? Sabemos, desde Cantor, que los infinitos son múltiples, es decir, de cardinalidad diferente (más o menos «grandes», como los infinitos discretos y continuos), y sobre todo que estos infinitos constituyen una multiplicidad *imposible de clausurar*; un conjunto de todos los conjuntos no puede sostenerse sin contradicción. La revolución cantoriana consiste, de hecho, en haber elucidado que se podía diferenciar entre infinitos, es decir, pensar la igualdad o la desigualdad de dos infinitos: dos conjuntos infinitos son iguales si existe entre ellos una correspondencia biunívoca, o dicho de otro modo, una función biyectiva que, para cada elemento de uno de ellos, hace corresponder uno, y sólo uno, de los elementos del otro. Son desiguales si tal correspondencia no existe. Además, es posible demostrar que, cualquiera que sea el infinito considerado, *un infinito de un cardinal superior* («mayor») *existe necesariamente*. Basta con construir (lo que resulta siempre posible) el conjunto de las partes de este infinito. Desde esta perspectiva, se torna imposible pensar un infinito último, que ningún otro podría superar.[12]

---

12. El conjunto de partes de un conjunto es el conjunto de subconjuntos de este conjunto, es decir, de las reagrupaciones posibles de sus elementos. Tenemos, por ejemplo, el conjunto finito A comprendido por tres elementos (1, 2, 3). El conjunto de sus partes comprende entonces (además del conjunto vacío, que forma parte de cualquier conjunto): (1), (2), (3) –es decir, las partes «mínimas» de A compuestas de un único elemento–, (1, 2), (1, 3), (2, 3) y (1, 2, 3) –esta última parte, (1, 2, 3), considerada como la subparte máxima de A, idéntica a sí. Está claro que este segundo conjunto es mayor que el primero (posee más elementos). Se puede demostrar que siempre es el caso, *incluso para un conjunto infinito*. Por lo tanto, es posible, para todo conjunto infinito, construir un conjun-

Pero, en este caso, dado que no hay ninguna razón, empírica o teórica, para elegir una infinitud antes que otra, y dado que no podemos aportar razones para la constitución de una totalidad absoluta en todos los casos posibles, se puede construir legítimamente (al fundar en una razón particular la existencia de tal universo de casos) cualquier conjunto dentro del cual el razonamiento probabilístico anterior encontraría su sentido. Esto significa, pues, que es incorrecto inferir a partir de la contingencia de las leyes la necesidad frecuente de su cambio. Por tanto, no es absurdo que las constantes actuales permanezcan iguales mientras son desprovistas de necesidad, ya que la noción de cambio posible e incluso caótico (desprovisto de razón) puede ser liberada del cambio frecuente: *las leyes contingentes y estables más allá de toda probabilidad son ahora concebibles.*



Es preciso añadir que hay, por tanto, dos versiones posibles de dicha estrategia de resolución:

- Una versión «débil», llamémosla *crítica*, que consistiría en limitar la aplicación del razonamiento aleatorio a casos sujetos de antemano a las leyes (a acontecimientos observables sometidos a constantes determinando el universo en el que se realiza el cálculo), pero no a las leyes mismas. Por ello, no se demostraría positivamente la ausencia de necesidad real, sino la simple inutilidad de su suposición para dar cuenta de la estabilidad del mundo. Sería suficiente

to cardinal superior a este último: el infinito que incluye todas sus partes. Pero esta construcción puede asimismo llevarse a cabo para el nuevo infinito, y así infinitamente. Para una introducción clara a la teoría axiomática de los conjuntos, Cfr. Laurent Schwartz, *Analyse* (Hermann, 1991). La obra de referencia sobre las implicaciones filosóficas de la teoría de conjuntos, para mí, sería el libro de Alain Badiou *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires, Manantial, 1999).

con subrayar la posibilidad teórica de leyes contingentes e indefinidamente estables descalificando el razonamiento probabilístico que concluye que tal hipótesis es aberrante. Dado que los dos términos de la alternativa (necesidad real o contingencia de las leyes) son igualmente indemostrables, se argumentaría la ventaja heurística de elegir la segunda hipótesis, mostrando que esto haría desaparecer un cierto número de enigmas especulativos clásicos, vinculados a la creencia indiscutible de la uniformidad de la naturaleza.



- Una versión «fuerte», es decir, especulativa, de la respuesta al problema de Hume, consistiría en apoyar positivamente la contingencia de las leyes. Una vía así incorporaría a su favor las eventuales ventajas de la argumentación heurística propia de la perspectiva precedente, pero iría más allá para pretender establecer la efectividad de la intotalización cantoriana de lo múltiple, permitiendo pensar tal contingencia.

Mi proyecto general consiste en no adherirme a la vía crítico-heurística, y en reactivar una vía especulativa (afirmando hablar de las cosas mismas, a pesar de la prohibición del criticismo) sin reactivar no obstante la metafísica (es decir, una absolutización de la necesidad real). Como es imposible perfilar este camino aquí, me contentaré con resaltar los principales aspectos de la vía crítico-heurística.

5. CONSECUENCIAS ONTOLÓGICAS DEL NO-TODO

Adoptamos, pues, la perspectiva siguiente: asumiremos la efectividad ontológica de la intotalización de los casos, para lue-

go extraer las consecuencias de dicha hipótesis sobre la noción de devenir y considerar sus ventajas especulativas sobre la hipótesis opuesta de una pertinencia de la necesidad real.

Reconsideremos para ello el concepto de la contingencia de las leyes a partir de la restricción de la noción de ley a lo que constituye su condición mínima, acaso su definición completa. A saber: un conjunto determinado, finito o infinito, de casos posibles (una ley, determinista o aleatoria, remite siempre a un conjunto específico de casos enumerados).[13] Trataremos, a continuación, de desentrañar el significado de un devenir dentro del cual las propias leyes sean contingentes, confrontando para ello dicha concepción con la visión tradicional de que el devenir sólo es concebible gobernado por leyes inmutables.



Toda postulación de una legalidad, ya sea determinista o aleatoria, identifica el mundo como un universo de casos posibles en principio registrables, es decir: preexistentes a su eventual descubrimiento, y que constituyen las potencialidades de este universo. Que la ley supuesta sea considerada como probabilís-

---

13. No pretendo afirmar, evidentemente, que una ley se reduce a un conjunto de casos posibles, sino que una condición de cualquier ley consiste en la suposición de que un conjunto determinado de posibles «realidades» sea diferenciada entre las simplemente lógicas. Mi argumentación es, de hecho, *a minima*: dudo que sólo podamos considerar que existe un conjunto tal que permite hacer de las propias leyes casos de un Universo de leyes (de un conjunto de mundos posibles determinados por leyes diferentes). Dado que incluso esta condición mínima de toda ley, como es la definición de un conjunto determinado de casos, no se respeta, se descalifica *a fortiori* cualquier intento de pensar en tales leyes de la misma manera que un evento sujeto a una ley. Como recordatorio de las principales discusiones contemporáneas sobre la noción de ley, Cfr. A. Barberousse, P. Ludwig, M. Kistler, *La philosophie des sciences au XXè siècle* (Flammarion, 2000, capítulos IV y V).

tica o como determinista, implica en cualquier caso un conjunto predeterminado de casos posibles que el devenir supuestamente no puede modificar. La afirmación de un azar fundamental rigiendo el devenir no *refuta*, por tanto, sino que por el contrario *implica* una fijación esencial de dicho devenir, ya que el azar sólo puede operar bajo la presuposición de un universo de casos determinados de una vez por todas. El azar deja al tiempo la posibilidad de una «libertad enjaulada», es decir, la posibilidad de que uno de los casos permitidos por el universo inicial acontezca sin razón alguna, pero no la libertad de extraerse de dicho universo para producir casos que no pertenecían al conjunto así definido. No podemos, en la visión aleatoria del mundo, deducir de manera inequívoca la sucesión de eventos permitidos por la ley, pero podríamos en principio *catalogar* en su totalidad tales eventos, incluso si, de hecho, su infinitud probable nos prohíbe para siempre el cierre definitivo de su recolección. En nuestra terminología, la creencia en la legalidad aleatoria del mundo constituiría una *metafísica del azar*; en dicha metafísica el azar supone la postulación de una ley en la que se encuentra predeterminado el conjunto fijo de los eventos, dentro de los cuales el tiempo se halla libre de oscilar sin orden determinado. La creencia en el azar es una creencia inevitablemente metafísica, ya que incorpora la creencia en la necesidad factual de leyes probabilísticas determinadas, ante las cuales no es más posible razonar que de la necesidad de supuestas leyes deterministas.

Bajo la apariencia de una evolución radical, parece que, desde los griegos, se nos haya impuesto una sola y única concepción del devenir: el tiempo es sólo la actualización de un conjunto eterno de posibilidades, la actualización de los Casos Ideales,

inaccesibles al devenir –este último no tiene otro «poder» (o «impotencia») que el de distribuirlos en un posible desorden. Si la modernidad es tradicionalmente considerada, según la expresión de Koyré, como el paso del mundo cerrado al universo infinito, no es menos cierto que la modernidad no rompe con la metafísica griega en un punto esencial: finito o infinito, el mundo está gobernado por la ley –es decir, por el Todo, cuya significación esencial consiste en la subordinación del tiempo a un conjunto de posibles que sólo pueden realizarse, pero no modificarse.



Ahora bien, es de una decisión así, común a los griegos y a los modernos, de la que debemos desligarnos *al destotalizar lo posible* y al liberar así el tiempo de toda subordinación legal. Suponiendo, en efecto, que la concepción cantoriana del infinito es ontológicamente legítima, distinguimos el infinito y el Todo, ya que la infinitud de los posibles ya no puede ser agotada (todo conjunto infinito está provisto de un cardinal determinado que otra infinitud puede exceder). De esta decisión resulta la posibilidad de distinguir claramente entre las nociones de contingencia y azar, y también entre las nociones de potencialidad y virtualidad. Denominamos *potencialidades* a los casos no actualizados de un conjunto catalogable de posibles bajo la condición de una ley determinada (aleatoria o no). Denominamos *azar* a toda actualización de una potencialidad para la cual no existe ninguna instancia de determinación unívoca a partir de condiciones iniciales determinadas. Llamo, por tanto, *contingencia* a la propiedad de un conjunto catalogable de casos (y no de un caso perteneciente a un conjunto catalogable) de no ser él mismo el caso de un conjunto de conjunto de casos; y por último denomino *virtualidad* a la propiedad de todo conjunto de casos para

emerger dentro de un devenir que no domina ninguna totalidad preconstituida de posibles.

En resumen: postulo que la ley puede estar relacionada con un universo de casos determinados; que no hay un Universo de universos de casos; y que el tiempo puede hacer emerger cualquier conjunto no-contradictorio de posibles. Se deduce que concedo al tiempo la capacidad de sacar a relucir nuevas leyes que no estaban «potencialmente» contenidas en algún conjunto fijo de posibles, de modo que otorgo al tiempo la capacidad de hacer emerger situaciones *que de ninguna manera estaban contenidas en las situaciones precedentes*: de crear casos nuevos, y no sólo de actualizar las potencialidades preexistentes desde la eternidad hasta su fulguración. Si consideramos que el devenir está en condiciones de sacar a la luz no sólo casos de un universo predeterminado de posibles, sino conjuntos no predeterminados en un Universo de universos de casos, hace falta de hecho comprender bien que consideramos que tales casos surgen propiamente *de la nada*, ya que ninguna estructura los contenía como potencialidades eternas antes de su surgimiento: *por lo tanto, hacemos que el concepto mismo surja* ex nihilo *de una temporalidad liberada de su pura inmanencia*.



Expliquémonos. Si pensamos el devenir como el modo de una temporalidad en la que no domina ninguna ley determinada, es decir, ningún conjunto fijo de posibles, y si hacemos de las leyes en sí mismas acontecimientos temporales, sin subordinar el paso eventual de una ley a otra a una ley de un nivel superior que determinará las modalidades, el tiempo así concebido no se rige por ningún principio no-temporal: se libera a la pura inmanencia de su caos, de su ilegalidad. Pero ésta sólo es otra manera de

subrayar, como ya había argumentado Hume, que de una situación determinada no puedes inferir nunca *a priori* la situación siguiente; una multiplicidad indefinida de futuros diferentes siendo viables sin contradicción. Al injertar la tesis humeana en la de la intotalidad cantoriana, vemos perfilarse un tiempo capaz de hacer emerger, fuera de toda necesidad y de toda probabilidad, situaciones que de ningún modo estaban previamente contenidas en las anteriores, ya que, desde tal perspectiva, el presente no está nunca preñado de futuro. El ejemplo paradigmático de esta emergencia, sobre la cual volveremos, es evidentemente el de la aparición de una vida provista de sensibilidad directa sobre una materia que no puede, sin apelar a la fantasía, colmar dicha sensibilidad, y que sólo puede considerarse como un suplemento irreductible a las condiciones de su llegada.



A medida que el tiempo se perfila según el modelo de la intotalidad, éste puede, sin razón alguna, mantener un universo de casos, una configuración de leyes naturales, dentro de las cuales es posible catalogar un conjunto determinado de situaciones recurrentes, que constituyen las «potencialidades» –o, igualmente sin razón alguna, puede suprimir el antiguo universo, o incluso complementarlo con un universo de casos que no estaba en ningún momento contenido previamente en el anterior, ni en ningún otro sustrato en donde se extenderían desde el inicio de los tiempos las posibilidades del ser. Hace falta, pues, captar que la inexistencia de un Todo previamente constituido de posibles hace de la emergencia de un posible que nada anticipaba en la situación precedente la manifestación misma de un tiempo que ningún orden superior logra domeñar: toda aparición de un suplemento irreductible a sus premisas, lejos de manifestar la

intervención de un orden que trascendiera el devenir racional, se convierte en la manifestación rigurosamente inversa de un devenir que no trasciende nada.[14]

Por tanto, para el «potencialismo» (la doctrina que ve en todo posible una potencialidad), el tiempo sólo puede ser el medio por el cual aquello que era ya un caso posible deviene un caso real. El tiempo constituye entonces la tirada por la cual el dado nos ofrece una de sus caras: si bien era necesario, para que las caras se nos presenten, que éstas preexistieran a la tirada. La tirada manifiesta las caras, pero no las cincela. Desde nuestra perspectiva, por el contrario, el tiempo no es la puesta en movimiento de los posibles, como la tirada era la puesta en movimiento de las caras del dado: el tiempo crea lo posible en el momento en el que debe llegar; hace emerger lo posible tanto como lo real, se inserta él mismo en la tirada del dado, para hacer surgir un séptimo caso, en principio imprevisto, que rompe con la fijeza de las potencialidades. El tiempo arroja el dado, pero para romperlo



14. Para ser más precisos, habría que decir que la distinción entre potencialidad y virtualidad es gnoseológica más que ontológica, en el sentido de que esencialmente denota una diferencia en nuestra relación cognitiva con la temporalidad. De hecho, la perpetuación de un Universo de casos ya conocidos (la constancia de las leyes) también escapa a toda consideración en términos de potencialidad. Porque si se puede determinar las potencialidades dentro de un conjunto dado de posibles, la conservación en el tiempo de una ley dada no es en sí misma evaluable en términos de potencialidad (de un caso posible entre un conjunto de otros). Incluso si el caso que sucede ya está catalogado, sólo está previsto bajo la condición impredecible e improbable de mantener el viejo conjunto de posibles. En última instancia, la potencialidad se identifica con una repetición virtual de la ley, ya que la fijeza de un Universo es identificable con el resurgimiento factual del mismo Universo en un contexto de no-totalidad. Pero el poder virtualizante del tiempo, su insubordinación a todo orden superior, se deja ver, o incluso se fenomenaliza, cuando emerge una novedad que rompe por defecto cualquier continuidad entre el pasado y el presente. *Todo «milagro» se convierte así en la manifestación de la inexistencia de Dios*, en el sentido de que cualquier ruptura radical del presente en relación al pasado se convierte en la manifestación de la ausencia de un orden capaz de dominar el poder caótico del devenir.

y multiplicar las caras, más allá de cualquier cálculo de posibilidades. Los acontecimientos actuales dejan de ser divididos por los posibles fantasmáticos que los prefigurarían, incluso si aún no lo han sido, para ser concebidos como emergencias puras que no eran nada antes de ser, o incluso que no preexistían a su existencia.

En otras palabras, la noción de virtualidad, apoyada en la racionalidad de la decisión cantoriana de intotalizar lo pensable, hace surgir *ex nihilo* el concepto central de una racionalidad inmanente y no-metafísica. *Inmanente*, en el sentido de que el surgimiento *ex nihilo* presupone, contra la visión habitualmente religiosa del concepto, que no existe ningún principio superior (divino o de otro tipo) al puro poder del caos del devenir; y *no metafísico* en tanto el rechazo radical de toda necesidad real nos asegura romper con la decisión inaugural del principio de razón suficiente.



Para comprender el significado de la tesis propuesta, quizá el medio más eficaz sea, como se ha anunciado, inferir el interés heurístico. Éste reside en la serie de elucidaciones que permite tal modelo, elucidaciones de problemas generalmente vistos como insolubles, y por lo tanto ociosos.

En primer lugar, como ya dijimos, un modelo de este tipo permite disociar la noción de estabilidad del mundo empírico de la de necesidad real. La reanudación del problema de la inducción pretende demostrar que es posible abandonar la idea de una constancia necesaria de las leyes, sin que este abandono conduzca a la idea opuesta de un mundo *necesariamente* desordenado. Debido a que la inhabilitación del razonamiento probabilístico que fundamenta implícitamente el rechazo de una contingencia de las

leyes basta para demostrar que el posible cambio de las constancias de este mundo no induce ningún cambio necesario de las mismas: al afirmar que el mundo puede realmente someter sus leyes a su propio devenir, se plantea el concepto de una contingencia superior a toda necesidad, *y cuya actualización no está en modo alguno sujeta a ninguna restricción* (y por supuesto no a una ley de frecuencia que se supone que hace cada vez más improbable la no-realización de ciertos posibles). Porque afirmar que el cambio de las leyes, si se *puede* lograr, *debe* lograrse, supone subordinar de nuevo la continencia del devenir a la necesidad de una ley, según la cual todo posible debería a la larga actualizarse. Un mundo completamente caótico –sometiendo cada ley al poder del tiempo– podría ser en principio fenomenalmente *indiscernible* de un mundo sujeto a leyes efectivamente necesarias, porque un mundo capaz de todo debe *también* poder *no* realizar todo lo que es capaz de hacer. Es posible, pues, justificar el postulado de toda ciencia de la naturaleza (a saber: la reproductibilidad de los procedimientos experimentales, suponiendo una estabilidad general de los fenómenos) al asumir la ausencia efectiva de un principio de uniformidad de la naturaleza, y al abandonar por ello los enigmas canónicos ligados a la hipótesis de una necesidad de las leyes. Pero este abandono no procede, como en Goodman, de un simple rechazo del problema, rechazo justificado por su supuesta insolubilidad: procede de la convicción de que se puede pensar una contingencia de las constantes compatibles con la manifiesta estabilidad de éstas.

La crítica del sofisma probabilístico anteriormente expuesto puede, además, prolongarse a sus aplicaciones en diversos razo-

namientos análogos, cuya intención pasa generalmente por restaurar una forma concreta de finalismo. Me contentaré aquí con mencionar un solo ejemplo de dicho prolongamiento de análisis crítico, el del antropismo.

La tesis del antropismo (más concretamente, lo que se llama el principio fuerte del antropismo) reside fundamentalmente sobre la hipótesis siguiente:[15] consideramos que tenemos derecho a hacer variar de forma arbitraria los datos iniciales del universo supuestamente en expansión, así como los números que especifican las leyes fundamentales de la física contemporánea (es decir, las relaciones y constantes implicadas en estas leyes). Estamos entonces en posición de determinar la evolución de estos universos artificiales, y constatamos, en casi todos los casos, que estos últimos son incapaces de evolucionar hacia la producción de los componentes indispensables para el surgimiento de la vida y, *a fortiori*, de la inteligencia. Este resultado, que pone de relieve la extrema rareza de un universo capaz de producir la consciencia, se presenta entonces *como digno de asombro*. El asombro se da por la reseñable coincidencia de los datos contingentes de nuestro universo (contingentes en la medida en que no hay forma de deducir sus determinaciones; éstas sólo pueden ser constatadas por la experiencia) y las condiciones físicas extremadamente restrictivas que presiden la aparición de la vida consciente: ¿cómo puede ser que nuestro universo esté provisto de las características necesarias para nuestra aparición, mientras que estas características resultan de una enorme rareza en la escala de los



15. Para una definición de las diversas versiones del principio antrópico, Cfr. J. D. Barrow y F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford University Press, 1986; Introducción, sección 1.2).

universos posibles? *Tal asombro descansa, pues, sobre un razonamiento claramente probabilístico*, que relaciona el número de universos posibles con el número de universos capaces de albergar vida. El antropista comienza por asombrarse de una coincidencia demasiado fuerte para ser achacada al simple azar, y luego infiere la idea de una finalidad enigmática que ha predeterminado nuestro universo para contener las constantes y los datos iniciales que hacen posible el surgimiento del hombre. El antropismo reactiva así un *topos* clásico del pensamiento finalista: el reconocimiento de la existencia de una realidad altamente ordenada (inherente al ser organizado y pensante), cuya causa no puede ser razonablemente atribuida sólo al azar, y que impone en consecuencia la hipótesis de una finalidad oculta.



Ahora, vemos en qué medida la crítica del sofisma probabilístico permite replicar este lugar común mediante una modalidad inédita. Y es que este razonamiento sólo es legítimo para suponer la existencia de un conjunto determinado (finito o infinito) de universos posibles, obtenidos por la variación precedente de los datos y constantes del universo observable. Sin embargo, no parece que haya un medio legítimo para constituir el universo de posibles dentro del cual dicho razonamiento pueda tener sentido, ya que este medio, una vez más, no puede ser ni experimental ni simplemente teórico: tan pronto como nos liberamos, en efecto, de los imperativos de la experiencia, ¿en nombre de qué principio puede uno delimitar, como hace explícitamente el antropista, el conjunto de mundos posibles a los obtenidos por una sola variación lineal de las constantes y variantes constatadas en el universo actualmente observable, y en nombre de qué limitar a una infinitud determinada dicho conjunto de mundos?

En verdad, dado que lo posible se considera en su generalidad, toda totalidad deviene impensable, y con ella la construcción aleatoria en donde se originó nuestro asombro. La actitud racional no consiste, en este caso, en buscar una explicación capaz de responder a nuestro asombro, sino en deducir la genealogía argumentativa de este último a fin de convertirlo en la consecuencia de una aplicación de las probabilidades fuera del único campo legítimo de su aplicación.

Finalmente, el abandono de la necesidad real permite un último tipo de elucidación, que concierne esta vez al surgimiento de situaciones nuevas, cuyo contenido cualitativo es tal que parece imposible detectar, sin caer en el absurdo, su presencia anticipada en las situaciones anteriores. Para que el problema aparezca en toda su claridad, tomemos el ejemplo clásico de la aparición de la vida, entendida aquí no solamente como una cuestión de organización sino como existencia subjetiva. Desde el hilozoísmo de Diderot hasta el neofinalismo de Hans Jonas,[16] siempre son los mismos mecanismos de discusión los que se reproducen en las polémicas filosóficas sobre la posibilidad de la vida de surgir a partir de la materia inanimada. La vida presupone, obviamente, al menos hasta cierto grado de su evolución, la existencia de un conjunto de contenidos afectivos y perceptivos, ya sea que decidamos considerar que la materia contiene de algún modo dicha subjetividad, con un grado de intensidad demasiado débil para ser detectada, ya sea que supongamos que estos afectos de

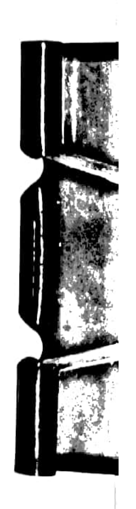


16. Sobre Hans Jonas, ver por ejemplo *El principio de responsabilidad* (Barcelona, Herder, 2014; capítulo tercero, IV, 2b, «La teoría monista de la emergencia». Traducción de José María Fernández Retenaga).

los vivos no preexistieron de modo alguno a la materia, por lo que uno se ve obligado a admitir la emergencia *ex nihilo* de éstos directamente de la materia (lo que parece conducir a la aceptación de una intervención que trascienda el poder de la naturaleza). Tenemos o el continuismo de una filosofía de la inmanencia, y por tanto una variante del hilozoísmo, que quiere que la materia esté ya en alguna medida viva, o la creencia en una trascendencia que excede la comprensión racional de los procesos naturales. Este reparto de posiciones es el que cuestionamos, tan pronto como el surgimiento *ex nihilo* se vuelve pensable en el marco mismo de una temporalidad inmanente. Podemos entonces rebatir tanto la necesidad de la preformación de lo vivo directamente sobre la materia, como el irracionalismo que acompaña habitualmente a la afirmación de una novedad irreductible a los elementos de la situación en la cual ésta se produce –ya que dicha aparición se convierte, por el contrario, en el correlato de la impensabilidad racional del Todo–. La noción de virtualidad permite *cambiar el significado de los signos*, haciendo de cualquier aparición radical la manifestación no de un principio que trascienda el devenir (un milagro, firma del Creador), sino de un tiempo en el que nada destaque (un surgimiento, signo del no-Todo). Podemos comprender entonces el significado de la imposibilidad de extraer una genealogía de las novedades directamente del pasado de su aparición: no la incapacidad de la razón para liberar sus potencialidades ocultas, sino, por el contrario, la capacidad de la razón para acceder a la ineficacia de un Todo de las potencialidades que preexistiera a su emergencia. En toda novedad radical, el tiempo muestra que no actualiza una semilla del

pasado, sino que hace surgir una virtualidad que no preexistiera a nada, en su totalidad inaccesible al tiempo, a su propio advenimiento.[17]

Vemos así, aunque brevemente, cómo podría bosquejarse una filosofía liberada del principio de razón suficiente, y de este modo tratar de mantener, por esta misma renuncia, la doble exigencia inherente a la vieja forma del racionalismo: la ontología de lo que es dado a la experiencia y la crítica de las representaciones.



17. Se me podría reprochar el haber tendido en los desarrollos anteriores a mezclar el potencialismo –que hace de todo posible una potencialidad– y el continuismo que pretendería liberar para cualquier novedad presente una situación pasada en la que todos los elementos de dicha novedad existieran ya, aunque en menor grado. Se objetará que uno puede afirmar al mismo tiempo que el mundo está sujeto a leyes inmutables, y rechazar el actualismo del preformacionismo, que ve el mundo como un conjunto de muñecas rusas donde todo ya es efectivo antes de manifestarse. Respondo que ciertamente no mezclo las dos tesis, sino que tanto el potencialismo como el preformacionismo tienen en común el rechazo de la virtualidad y también el ser igualmente incapaces de pensar una novedad pura: el potencialismo, en particular, si afirma que la sensación era una potencialidad de la materia que de ninguna manera fue actualizada por ella antes de su surgimiento dentro de la vida, estaría en aprietos, ya que se vería obligado a combinar el misterio de la necesidad real (la materia se rige por leyes que bajo ciertas condiciones dan lugar a los contenidos sensoriales) y la de la emergencia ***ex nihilo*** (estos contenidos no están de ningún modo comprendidos en las condiciones que los hacen surgir).



SUSTRACCIÓN Y CONTRACCIÓN: A PROPÓSITO DE UN COMENTARIO DE DEULEUZE SOBRE *MATERIA Y MEMORIA*

Empezaremos con un comentario extraído del capítulo 2 de *¿Qué es la filosofía?*[18] dedicado al plano de inmanencia. Este libro, como es sabido, está escrito por Deleuze y Guattari (si bien nuestro texto, en este caso, puede atribuirse claramente a su fuente deleuziana).

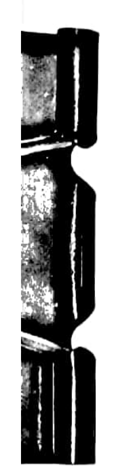
> Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier.

Más adelante, Deleuze escribe:

> Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna

18. Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 51-52. Traducción de Thomas Kauf.

> vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Matière et mémoire* (Materia y memoria) traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece *a* la conciencia, sino a la inversa).



Hay al menos dos maneras de abordar dicho texto. La primera, la más natural, consistiría en tratar de entenderlo apoyándose en la lectura exhaustiva de Deleuze. Esto exigiría, por ejemplo, dilucidar qué entiende Deleuze por «plano de inmanencia» o por «caos». Y también requeriría resituar el texto bajo la perspectiva de los *Estudios sobre cine* –y, más concretamente, bajo la perspectiva de los dos comentarios de *La imagen-movimiento* consagrados al primer capítulo de *Materia y memoria*.[19] Pero hay una segunda forma de abordar el texto, y es de la que nos ocuparemos aquí. Corre el riesgo de parecer al principio algo artificial, pero esperamos que su sentido y su interés aparezcan rápidamente.[20]

19. *La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*; Barcelona, Paidós, 1984, capítulos 1-4. Traducción de Irene Agoff.

20. No nos referimos tampoco, en este artículo dedicado al vínculo entre *Materia y memoria* y la filosofía de Deleuze, a sus análisis consagrados a la obra maestra de Bergson en *Estudios sobre cine*, y el lector puede quedar sorprendido con toda razón. Nuestro propósito pasa por aclarar, por captar, en la relación íntima de estas dos modalidades de pensamiento, un camino que no es el de la exégesis de los textos deleuzianos expresamente dedicados al texto de Bergson. Este camino, como se verá, es constructivo y no exegético. Si la confrontación de ambas perspectivas (por reconstrucción o comentario) constituye una continuación natural de nuestra empresa, no puede ser expuesta en el marco de este artículo.

¿En qué consiste entonces? Ya no tratamos de entender el texto en cuestión a partir de una determinada lectura de Deleuze, sino que intentamos comprender –o comprender mejor– a Deleuze a partir de una lectura concreta de este texto. En otras palabras, se trata de hacer del texto no un *objeto*, sino *el instrumento* de una elucidación.

Para entender este punto de vista, pongámonos en la siguiente situación imaginaria: decidimos leer a Deleuze como un presocrático, del cual no conservaríamos más que unos pocos fragmentos, entre ellos nuestro texto, que denominaremos como «fragmento de la doble coronación», ya que se afirma que dos filósofos son príncipes. A estos fragmentos habría que añadir una vida de Deleuze escrita por Diógenes Laercio,[21] quien nos enseñaría algunas cosas, como que era tenido por un filósofo original, y no por un simple discípulo de Spinoza o Bergson, y que su filosofía era conocida como una filosofía de la inmanencia. Este mismo término, en su banalidad, no nos diría nada mucho más preciso que los de «agua», «aire» o «fuego» que designaban los principios de tal o cual presocrático. El programa de los «filólogos deleuzianos» sería el siguiente: tratar de extrapolar, a partir del fragmento de la coronación, los sentidos que el Deleuze presocrático habría dado a la noción (para él crucial, para nosotros misteriosa) de inmanencia. ¿Cómo proceder?



Si quisiéramos comprender la inmanencia a partir de este único texto, no deberíamos recurrir a Deleuze, sino a Spinoza y Bergson, cuyas obras, por el contrario, nos han llegado en su totalidad. Pues Deleuze en este texto no nos dice probablemente *qué es* la

21. Podemos pensar aquí en el divertido y hermoso texto de André Bernold «Suidas» (*Philosophie*, nº 47, pp. 8-9).

inmanencia, sino *dónde se halla*; el punto donde la inmanencia «consumada», «por excelencia», se sitúa. Si queremos entender este concepto, parece que en primer lugar debemos retornar a Spinoza, el gran príncipe de la inmanencia, y después exclusivamente a Bergson, príncipe menor de la inmanencia.

Tenemos así una escuela de comentaristas constituida en torno a esta estrategia interpretativa, escuela conocida como «de la gran coronación». En verdad, esta escuela se topará con un problema. Si retornamos a Spinoza, nos encontraremos con la siguiente aporía: sabemos que, según Deleuze, la inmanencia «satura» de alguna manera la filosofía de Spinoza. Todo, en relación a Spinoza –nos dice Deleuze– respira inmanencia. Pero decir que la inmanencia está por doquier en Spinoza es hacerla tan difícil de percibir como una luz difusa: si está por todas partes, es que no está especialmente en ninguna. Por esta causa, el intento de entender la inmanencia deleuziana a partir de Spinoza no puede ofrecernos gran cosa.



Tenemos también una segunda escuela interpretativa, llamada «de la coronación menor», cuyo principio heurístico sería el siguiente: lo más interesante en este fragmento es lo que nos dice de Bergson. A saber: que la inmanencia *ha sucedido* una vez, y sólo una, para Bergson. Si la inmanencia es para la filosofía de Spinoza un estado, para la de Bergson constituye un acontecimiento. Esta inmanencia principesca que llega a Bergson lo hace únicamente en un texto (*Materia y memoria*), pero obviamente más en una parte del mismo, lo que nos sugiere que el inicio de *Materia y memoria* constituye el «pico de inmanencia» de todo el pensamiento bergsoniano. Ahora bien, todo ello hace que Bergson sea muy valioso para tratar de entender lo que Deleuze

entiende por inmanencia, pues implica que *Materia y memoria* contiene lo que le falta a la filosofía de Spinoza: *un diferencial de inmanencia*. Es decir: como bien saben los físicos, para aislar, para constituir una magnitud, resulta esencial disponer de una variación, una diferencia de magnitud; para aislar la acción de una fuerza necesitamos una variación de velocidad. Nosotros diremos, por tanto, que para aislar la inmanencia deleuziana necesitamos disponer de una variación de inmanencia, en este caso una disminución, un reflujo de inmanencia. La inmanencia, según Deleuze, es de hecho lo que retrocedería después del comienzo de *Materia y memoria*.



Cabe suponer que este comienzo se refiere al primer capítulo de *Materia y memoria*, sobre la teoría de las imágenes, y con ella a la teoría de la percepción pura. Esto es lo que sugiere la extraña expresión de nuestro texto: «consciencia pura en derecho». Esta expresión, en efecto, se refiere claramente a la teoría de la percepción pura, sobre la cual volveremos, teoría que Bergson nos dice que es verdadera de pleno derecho, pero no de hecho (es decir, cuando dejamos de pensar una percepción no entremezclada con la memoria). Se dirá entonces: para comprender la inmanencia deleuziana, hace falta preguntarse qué retrocede, qué se pierde, después del primer capítulo, y, en particular, después de la teoría de la percepción pura que constituye su núcleo.

Esta perspectiva, no obstante, encuentra un problema: si algo retrocede desde el punto de vista de Deleuze, nada parece hacerlo desde el punto de vista de Bergson. Evidentemente, Bergson no escribió nada como: «la inmanencia me ocurrió una vez, pero (*suspiro*) desde entonces, nunca más...». Como toda filosofía, Bergson sostiene que su argumento no pierde nada en

su progreso, sino que gana en veracidad a medida que avanza. El problema es, en resumen, como sigue: ¿cómo captar lo que retrocede, ya que se supone que uno ignora el sentido deleuziano de la inmanencia, y que el propio Bergson no señala ningún retroceso en su argumentación? Sería necesario inferir una norma, una escala de medición interna en *Materia y memoria*, a la luz de la cual podríamos registrar una variación. La única solución pasa por sostener que es posible diagnosticar la existencia de un retroceso, si no desde el punto de vista de Bergson, al menos desde un punto de vista *que se pretenda* bergsoniano. Algo debe retroceder desde una perspectiva inmanente al texto: desde el punto de vista de un bergsoniano, si no desde el propio Bergson. Hace falta, pues, examinar las exigencias que Bergson se impone a sí mismo en el prólogo de *Materia y memoria*, exigencias que, según él, se satisfacen con la teoría del capítulo primero, y establecer después en qué medida el resto del texto, a partir de la introducción de la memoria, no cumple estos requisitos con el mismo grado de radicalidad. Tales requisitos se convertirán en condiciones de inmanencia que el primer capítulo cumple en un grado inigualable por el resto de la obra.

Nos toparíamos entonces con la siguiente posibilidad: se ha dicho que Bergson sostenía que la teoría de la percepción pura, verdadera de pleno derecho, no lo era de hecho, ya que esta teoría no tiene en cuenta el hecho de que toda percepción está mezclada con la memoria. Si logramos demostrar que la verdad pura y simple de la teoría de la percepción pura era una condición *sine qua non* de una filosofía plenamente inmanente, podríamos preguntarnos cómo tratar de modificar tal teoría para que su verdad no sea sólo de pleno derecho, *sino también de hecho*. Y es

entonces cuando podríamos tener la oportunidad de lograr una teoría ficticia, que no sería de Bergson ni de Deleuze, sino que, tomada completamente de Bergson, presentaría homologías esclarecedoras con las de Deleuze. Se construiría así una filosofía original de la inmanencia principesca que tendría, en consecuencia, algunas razones para ser similar a la de Deleuze, y que nos ayudaría a comprenderla.

¿Qué sentido tiene tratar de hacer una construcción así, cuando disponemos del corpus completo de la filosofía de Deleuze, y no de unos pocos fragmentos dispersos?

Hay, por lo menos, dos razones:



1. La primera es de orden general: siempre es interesante tratar de entender a un filósofo, sin interpretarlo en sentido estricto, pero preguntándonos si es posible reconstruirlo: por más parcial que sea esta reconstrucción, ésta nos asegura comprender realmente de qué estamos hablando. Dado que nuestra comprensión de Deleuze es en sí misma, admitámoslo, fragmentaria, esperamos de este enfoque indirecto la posibilidad de comprender mejor aquello que se resiste a la interpretación.
2. La segunda razón es la siguiente. Nos gustaría mostrar que el sistema ficticio que hemos elaborado funciona como una suerte de modelo reducido que actualiza el vínculo esencial entre varios aspectos de la obra de Deleuze. No se puede negar que este modelo reducido también parecerá ser un modelo reductor: imitará conceptos deleuzianos insuficientes a la hora de restituir la sutileza de los originales. Pero este simulacro de filosofía deleuziana puede tener la ventaja

de exhibir, aunque sea levemente, la estructura oculta de la Idea. En cualquier caso, mostrará un encadenamiento necesario de decisiones de pensamiento, susceptible de clarificar la coherencia de su modelo.

1. LA CUESTIÓN ANTIKANTIANA DE *MATERIA Y MEMORIA*



Tratemos de mostrar cómo la teoría de la percepción pura, expuesta en el primer capítulo, parece responder de manera más satisfactoria que el desarrollo de Materia y memoria a los requisitos del propio Bergson, tal como expone en su «Prólogo a la séptima edición».[22]

Pareciera, a la luz de dicho prólogo, que un objetivo fundamental de *Materia y memoria* sea desactivar la crítica kantiana y, por tanto, cuestionar la necesidad de una limitación del alcance del conocimiento metafísico. Se trata de un proyecto que podría definirse como inmanentista, y por ello mismo metafísico: porque la metafísica, para Bergson, significa en este caso (es decir, cuando se trata de oponer metafísica y crítica) rechazar la existencia de una enigmática cosa en-sí, supuestamente diferente del fenómeno. Por el contrario, se trata de captar que el ser no tiene nada de trascendente al manifestarse; el ser es más, quizá, pero esencialmente no otra cosa que su aparecer. La teoría de la imagen responde a este objetivo.

Bergson escribe: «El objeto de nuestro primer capítulo es mostrar que idealismo y realismo son dos tesis igualmente excesivas, que es falso reducir la materia a la representación que tenemos

22. Henri Bergson; *Materia y memoria*; Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 25. Traducción de Pablo Ires.

de ella, falso también hacer de ella una cosa que produciría en nosotros representaciones pero que sería de otra naturaleza que éstas.»[23] La materia debe ser considerada como un conjunto de imágenes, y por este término hemos de entender lo que el sentido común comprende espontáneamente cuando concibe la materia: «para el sentido común, el objeto existe en sí mismo y, por otra parte, el objeto es en sí tan pintoresco como lo percibimos: es una imagen, pero una imagen que existe en sí».[24]

Al argumentar que la materia existe en sí misma tal como la percibimos, Bergson trata explícitamente de eludir, e incluso hacerla inútil, la revolución copernicana de Kant. El criticismo postula de forma explícita un adversario filosófico al que trata de contrarrestar, con el fin de neutralizar la oposición surgida entre realismo e idealismo (oposición que a su vez se ajusta a la oposición entre Descartes y Berkeley). Descartes «ponía la materia demasiado lejos cuando la confundía con la extensión geométrica»,[25] porque hizo incomprensible la emergencia dentro de ella de cualidades sensibles. Berkeley estaba en lo cierto al afirmar que las cualidades secundarias contenían tanta realidad objetiva como las primarias, si bien su ilusión consistía en creer que era necesario trasladar la materia al interior de la mente. Pues tal subjetivación de la materia le hizo incapaz de justificar el orden objetivo de fenómenos, sancionado por el éxito de la física, forzándole a hacer del orden matemático de los fenómenos el resultado de una subjetividad divina y providencial. La crítica kantiana es el resultado subsiguiente de este doble *impasse*, ya



23. *Op. Cit.*, p. 25.
24. *Op. Cit.*, p. 26.
25. *Op. Cit.*, p. 27.

que apunta a ratificar la subjetivación del objeto intuido, mientras piensa el orden objetivo de los fenómenos como una condición de la experiencia, e incluso de la percepción.

2. LA PERCEPCIÓN PURA

¿De qué manera la teoría de la percepción pura, descrita en el primer capítulo, responde al programa «contra-crítico» de Bergson? Recordemos brevemente los aspectos esenciales. La teoría de la percepción pura es una teoría de la percepción que podría llamarse *sustractiva*: su objetivo consiste en establecer que hay menos percepción que materia (menos representación que presentación). Regresemos a las imágenes. Las imágenes, nos dice Bergson, actúan y reaccionan unas sobre otras de acuerdo a leyes constantes, que son las leyes de la naturaleza. En este conjunto de imágenes, nada nuevo parece producirse, salvo por la intermediación de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es proporcionado por mi cuerpo. Mi cuerpo, en efecto, es una imagen que actúa como las otras imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia: que «parece elegir, en cierta manera, la manera de devolver lo que recibe». Mi cuerpo es, por tanto, un «centro de acción», no un productor de representación. De ahí la doble definición de Bergson: «*Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo.*»[26]



26. *Op. Cit.*, p. 37.

¿Cuál es el interés esencial de una teoría sustractiva de la percepción? Parece ser el siguiente: si, para pasar de la materia a la percepción, hace falta agregar algo, esta adición sería absolutamente impensable, y el misterio de la representación permanecería intacto. Pero no es lo mismo si uno puede pasar del primer término al segundo por vía de una disminución, y si la representación de una imagen resulta ser menos que su sola presencia. Ahora bien, si los seres vivos constituyen en el universo «centros de indeterminación», se entiende que su sola presencia supone la supresión de todas las partes del objeto a las que sus funciones no están adaptadas. Bergson supone de este modo que los seres vivos se dejan atravesar por aquellas de entre las acciones externas que les son indiferentes: las otras, aisladas, se vuelven percepciones por su propio aislamiento. De ahí la relación literalmente parcial que existe entre la percepción consciente y la materia. «Se podría decir –escribe Bergson– que la percepción de un punto material inconsciente cualquiera, en su instantaneidad, es infinitamente más vasta y completa que la nuestra.»[27] Percibir es lograr permanecer en la superficie de las imágenes, es imponerles un devenir superficial, lejos de la profundidad infinita de la percepción material.



Sólo percibimos, pues, una ínfima parte de las imágenes de las que está compuesto nuestro entorno, y es en esta parte donde tomamos decisiones. Así que hay –y éste es un punto que debe enfatizarse, porque el propio Bergson no lo hace, y lo necesitaremos más tarde–, parece, dos elecciones para trabajar la teoría de la percepción: la «selección de las imágenes», que

27. *Op. Cit.*, p. 52.

da título al primer capítulo, es por un lado aquello que el cuerpo hace *antes* de la elección; y por otro lado lo que procede de la elección efectuada por la mente en el seno de los elementos perceptivos *ya* seleccionados por el cuerpo entre la infinidad de imágenes. De hecho, si la mente es libre, lo es en la medida en que elige, en que selecciona ciertas acciones, entre la multiplicidad de acciones posibles que percibe en el mundo: pero la mente sólo puede elegir porque ya se ha hecho una selección *previa* a la suya –y por tanto una selección en sí misma *no libre*–, a saber: la selección de las imágenes por el cuerpo, selección que constituye esta vez los *términos* de la elección. El cuerpo es como el desmenuzamiento continuo de una materia infinita cuyo polvo constituye los términos de la elección ofrecida a la mente. El cuerpo selecciona los términos, la mente elige entre ellos. Hay, pues, tres realidades en la percepción: materia, cuerpo y mente. Comunicación, selección, acción.

Aún se podrían decir las cosas así: en definitiva, lo que el cuerpo hace es lo finito. Sí, la ganancia extraordinaria del cuerpo es para Bergson lo finito; se trata de una interrupción masiva, inmensa, operada en la infinidad de comunicaciones. El cuerpo es para la mente como el parabrisas del infinito: mientras que para cada porción de materia, por diminuta que sea, podemos concebir una infinidad de información, el cuerpo conquista lo infinito a fuerza de rechazo. El surgimiento de lo vivo en lo inorgánico es esto: un dique ligado a un formidable poder de *desinterés por aquello que se comunica*. Lo vivo no constituye en primer lugar la aparición de un poder de elección interesada, sino el surgimiento de un desinterés total por lo real, a favor de unas pocas porciones del mismo, que constituyen la totalidad de la percepción.

El cuerpo es lo que discierne, entre la infinidad de la comunicación imaginante, unas pocas acciones virtuales que pueden interesar a la acción efectiva. Sólo que en segundo lugar, en un segundo momento, cuando el cuerpo ha neutralizado la conciencia de la cuasi-totalidad de las imágenes, la elección libre de la mente puede efectuarse. La selección que denominaré *primera*, la del cuerpo, es ésta: la percepción como un conjunto de acciones posibles. La selección que denominaremos segunda, la de la mente, es, digamos, mucho menos empobrecedora que la del cuerpo: la mente elige *una* opción a expensas de un número *finito* de opciones igualmente posibles, mientras que el cuerpo selecciona un número finito de acciones, a expensas de una infinidad de imágenes que lo atraviesan sin dejar rastro.



Diremos entonces que el rasgo quizá más impactante de la teoría bergsoniana de la percepción, que la convierte en una teoría antikantiana de una rara radicalidad, es que, para Bergson, la percepción no es una *síntesis*, sino una *ascesis*. La percepción no somete, como en Kant, la materia sensible a una forma subjetiva, porque el vínculo, la conexión, la forma, pertenecen por completo a la materia. La percepción no conecta: desconecta. No informa de un contenido, sino que incide en un orden. No enriquece la materia, sino que, por el contrario, la empobrece.

3. LA MEMORIA-CONTRACCIÓN

Retornemos a nuestro proyecto inicial.

La perspectiva que hemos adoptado es la siguiente: tratar de demostrar que la teoría de la percepción pura responde mejor que el desarrollo ulterior de *Materia y memoria* a la exigencia de la in-

manencia antikantiana. La tesis que se plantea aquí consiste, por lo tanto, en demostrar que esta exigencia parece haber comenzado a partir del momento en que Bergson hace de tal teoría, que se niega a diferenciar esencialmente la materia de la percepción, una teoría verdadera de derecho, pero no de hecho, y esto porque la percepción en realidad está siempre mezclada con la memoria. Nuestro propósito es identificar la razón por la cual la exigencia inmanentista debe tratar de mantener que esta teoría es verdadera no sólo de pleno derecho, sino también de hecho, y tratar de mostrar cómo podría defenderse dicha tesis.



La coincidencia de la percepción con el objeto percibido existe, según Bergson, de pleno derecho más que de hecho. Porque la base de intuición real y casi instantánea sobre la cual descansa nuestra percepción «es poca cosa en comparación con todo lo que nuestra memoria le añade».[28] Pero Bergson sitúa aquí dos tipos de memorias. Esta distinción, no obstante, no coincide con la distinción famosa del capítulo II entre las dos memorias, es decir, la distinción entre el recuerdo-hábito inherente a los mecanismos motores del cuerpo, y la imagen-recuerdo de la memoria propiamente mental. La distinción que nos interesa, y que tiene lugar en el primer capítulo, se despliega en el núcleo de la memoria puesta en marcha por la mente. Ella opone, dentro de la memoria mental, las dos formas que puede adquirir en su contacto con la percepción. Podríamos llamar a estas dos memorias la *memoria-evocación* y la *memoria-contracción*.

La memoria-evocación constituye, junto con la percepción, un circuito complejo, por el cual se hace posible aquello que

28. *Op. Cit.*, p. 79.

Bergson denomina, en el capítulo II, «el reconocimiento atento». Consiste en el hecho de que toda imagen-recuerdo capaz de interpretar nuestra percepción actual se desliza tanto que no somos capaces de discernir qué es percepción y qué recuerdo. El ejemplo que ofrece Bergson es el de la lectura, que equipara con un verdadero trabajo de adivinación: no sólo nos contentamos con percibir pasivamente los signos de la página, ya que la mente, a partir de algunos trazos característicos, llena el intervalo mediante recuerdos-imágenes proyectados en el papel y reemplazando los caracteres realmente impresos. La segunda memoria que impregna nuestra percepción ya no es la que alcanza el presente de nuestra memoria del pasado, sino aquella que constituye este mismo presente: se trata de la memoria-contracción. De hecho, por breve que sea nuestra percepción, ésta siempre ocupa una cierta duración, y requiere por tanto de un esfuerzo de la memoria que extiende en ella una pluralidad de momentos. Bergson puede escribir así que «la memoria bajo esas dos formas, en tanto recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y no tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el costado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas».[29]



El problema del conocimiento de la materia se convierte entonces en el siguiente: nuestra percepción parecía (tal era el avance decisivo del primer capítulo) alcanzar directamente la materia en sí misma. Percibimos en el objeto la imagen que éste es en realidad. La materia no encubría ninguna profundidad,

29. *Op. Cit.*, pp. 48-49.

ningún aspecto oculto. El inmanentismo de Bergson se basaba, en este sentido, en el hecho de que la materia se entregaba por completo como lo que era: no cabía espacio alguno para una cosa en-sí inaccesible a la conciencia, por medio de una trascendencia oculta. Y por otra parte, el mundo no era inmanente a la conciencia, no se trataba de una trascendencia en la inmanencia a la manera de la objetividad husserliana. Por el contrario, la conciencia es la que se desliza sobre la superficie de la materia, que es idéntica a lo que se cree que es captado por el sentido común. Pues la materia se convierte en lo que queda de una percepción una vez que se ha eliminado aquello que la memoria, en sus dos formas, no deja de incorporar.



Ahora bien, nos parece que esta corrección socava irremediablemente el inmanentismo de Bergson, y esto debido a la introducción no de la memoria-evocación, sino de la memoria-contracción. La memoria-evocación, en efecto, no anula la posibilidad de intuir la materia en sí misma. Podemos, con suficiente atención al objeto percibido, garantizar que los estereotipos del pasado no lleguen a recubrir la singularidad de la cosa real. Esto es, por ejemplo, lo que hacemos cuando releemos un texto en vez de corregir la ortografía: nos esforzamos por leer las palabras tal como están escritas, y no como sabemos que se escriben. Un esfuerzo de concentración suficiente, de derecho, para extraer el velo de la memoria-evocación de la percepción presente, a fin de liberar la materia de los mecanismos del reconocimiento. El inmanentismo de la percepción pura no está, pues, afectado por la adición de la memoria-evocación. Ésta no sería lo mismo, creemos, que la memoria-contracción. Para comprender este punto, es necesario explicar antes más con-

cretamente en qué consiste esta segunda forma de memoria, y en qué consiste sobre todo la operación de extracción de dicha memoria fuera de la percepción, con la cual se supone que está entremezclada. Esta segunda forma de memoria se expone en lo esencial en el cuarto y último capítulo de *Materia y memoria*. La memoria contraída tiene por fuente la teoría bergsoniana del ritmo de las duraciones. Bergson introduce este ritmo con un ejemplo significativo, y todavía célebre: el de la vibración luminosa. En el espacio de un segundo, escribe, la luz roja alcanza 400 billones de vibraciones (por así decirlo, un número inmenso de acontecimientos ante los cuales no nos llevaría menos de 25.000 años enumerar si cada una de estas vibraciones duró el tiempo suficiente para alcanzar nuestra conciencia). Por lo tanto, ejercemos una tremenda contracción de la realidad material cuando percibimos en un momento lo que incluye un número inmenso de acontecimientos. Ahora bien, se trata de una operación de contracción que da lugar a las cualidades. Según Bergson, la heterogeneidad de las cualidades se debe, de hecho, a la contracción de vibraciones homogéneas, y por lo tanto cuantificables, de las cuales se compone la materia.



Citemos aquí el texto fundamental: «¿No podemos concebir, por ejemplo, que la irreductibilidad de dos colores percibidos dependa fundamentalmente de la estrecha duración en que se contraen los trillones de vibraciones que ellos ejecutan en uno de nuestros instantes? Si pudiéramos estirar esta duración, es decir vivirla en un ritmo más lento, ¿no veríamos, a medida que ese ritmo aminorara, palidecer los colores y prolongarse en impresiones sucesivas, aún coloreadas sin duda, pero cada vez más cerca de confundirse con conmociones puras?

Allí donde el ritmo del movimiento es lo suficientemente lento para concordar con los hábitos de nuestra conciencia (como sucede por ejemplo con las notas graves de la escala musical) ¿no sentimos descomponerse la propia cualidad percibida en conmociones repetidas y sucesivas, ligadas entre sí por una continuidad interior?»[30]



En otras palabras, la materia en sí misma puede ser recuperada por una determinada experiencia de pensamiento, por poco que aceptemos la idea de una variabilidad de los ritmos de la duración, de un grado de tensión, dice Bergson, que nos hace comprimir bajo la forma de cualidades distintas un número inconmensurable de acontecimientos que, para la materia, representan aquellos momentos en que estas cualidades se disuelven. Cuanto más lento es el ritmo, mejor se distinguen los acontecimientos materiales, y más se disuelven las cualidades, ya que éstas quedan dispersadas en el curso de la sucesión temporal. La noción de ritmo nos invita a aprehender lo que podría denominarse como una «escala concreta de temporalidades». Vivimos no sólo en una determinada escala de materia, inmensamente mayor que la del átomo, e inmensamente menos vasta que la de las galaxias. También ocupamos una escala de duraciones, un ritmo particular de flujo del tiempo, que nos hace ignorar todos los acontecimientos inferiores a 2 milésimas de segundo, mientras que tal duración es suficiente para que la materia luminosa pueda producir millones de vibraciones, es decir, millones de acontecimientos distintos.

30. *Op. Cit.*, pp. 212-213.

4. CRÍTICA DE LA MEMORIA-CONTRACCIÓN

Llamaremos «distensión»[31] a la operación por la cual Bergson «des-contrae» el producto cualitativo de la memoria, a fin de decantar la percepción material de su envoltorio memorístico y subjetivo, para descubrir la materia tal como es en sí misma, y no para nosotros. Intentemos, pues, explicar lo que parece plantear un problema en la teoría de la distensión, y esto tratando de darle un aspecto bergsoniano a nuestra insatisfacción.

Es sabido cómo Bergson critica la tesis según la cual no habría más que una diferencia de grado entre la percepción y la memoria, es decir, la tesis empirista que defiende que la memoria sería sólo una percepción debilitada: si fuera así, apunta, sería igualmente necesario mantener lo contrario, es decir, que un recuerdo intenso no se distingue de una percepción debilitada, inversión que es suficiente para romper la incoherencia de dicha tesis. Entonces, expresaremos nuestras dudas sobre la operación de distensión del mismo modo: en efecto, si la desaceleración del ritmo de la duración equivale a la disolución, o incluso a un «desleimiento», dice Bergson, de las cualidades, debería argumentarse de modo inverso que *toda experiencia de disolución de los colores o de la evolución de los sonidos hacia tonos graves equivaldría a la experiencia de una desaceleración de la duración*. O incluso, si se sostiene que la duración material hace palidecer los colores y amortiguar los sonidos, sería necesario afirmar de igual modo que toda percepción de un color pálido o de un soni-



31. En otro sentido, evidentemente, del que Bergson da a este término cuando lo emplea en el capítulo III de *La evolución creadora*: para designar engendramiento del espacio a través de la duración en el momento en que éste alcanza los límites de su impulso creativo.

do grave nos hace cambiar el ritmo de duración. Pero es evidente que éste no es el caso, ya que, por el contrario, experimentamos nuestra capacidad de explorar la paleta del pintor o las escalas de piano sin modificar un ápice nuestro ritmo vital, puesto que las notas graves no modifican las exigencias rítmicas de la partición o del metrónomo. El ritmo de la duración y la tonalidad de la escala son, pues, indiferentes entre sí: no sólo porque los tonos más graves se pueden tocar a un ritmo más rápido que los agudos, sino también porque el tiempo pasa más rápido cuando escucho una secuencia grave que adoro particularmente, mientras que el tiempo parecerá largo escuchando una secuencia tan aguda que me acabe aburriendo.

Por tanto, parece que no puedo llevar a cabo una distensión real de la percepción, y desentrañar así el en-sí material de la memoria subjetiva. Al observar la cuestión más de cerca, vemos que la dificultad que hay para desenmarañar la percepción de la memoria-contracción deriva de que se supone que esta última reúne las mismas cualidades que la percepción, lo que no ocurría con la memoria-evocación. Mientras que, en este último caso, podía tener la experiencia concreta de la disociación de la memoria y la percepción (ésta era la experiencia de una lectura atenta), a partir de aquí esto ya no es posible. Me enfrento, de hecho, a la siguiente alternativa aporética: o trato de intuir directamente el resultado de la distensión, pero no hago entonces otra cosa que renovar la experiencia de *mi propia* duración, y no la de la duración material (experiencia de los colores que palidecen o de los sonidos que se vuelven más graves), o dejo en manos de la ciencia despejar la naturaleza vibratoria y homogénea de la materia, pero en este caso me conformo con registrar el resultado de un

experimento, en lugar de pensar la naturaleza supuestamente continua de la materia homogénea y de la percepción heterogénea. En este último caso, accedo a la naturaleza vibratoria de la materia, pero a través de una ciencia que carece de continuidad con mi percepción concreta de las cualidades.

Dicho de otro modo, la memoria-contracción parece abolir el resultado principal de la teoría de la percepción pura, a saber, la de la cognoscibilidad del en-sí. La materia se nos aparece, de hecho, como lo que no ha sido objeto del trabajo de contracción. Pero dado que esta contracción siempre ha tenido lugar, ya que se supone que afecta incluso a los componentes elementales de la percepción, no vemos una manera convincente de hacer el *camino inverso*, con el fin de encontrar la materia en-sí, aún no afectada por nuestra duración subjetiva. Por decirlo de otra manera, el vicio de nuestra memoria contraída parece ser que nos lleva de una teoría de la percepción-ascesis (momento sumamente original de la concepción bergsoniana, también el momento en que su anticriticismo es más radical) a una teoría de la percepción-síntesis, sujeta a este respecto a la distinción kantiana del para-nosotros y del en-sí. En efecto, la fuerza de la teoría ascética de la percepción consistiría en que la forma de la materia se postulaba en la materia misma: la síntesis era material y consistía en las relaciones reguladas que las imágenes entrañan entre sí; la representación no agregó ninguna forma de síntesis a la materia. Pero todo cambia con la teoría de contracción de la memoria: porque entonces la percepción introduce de nuevo en la materia una forma, una síntesis (en este caso, una compresión temporal) que se ofrece como génesis de las cualidades inmediatas. Pero si la percepción es sintética, entonces estamos en verdad condena-



dos a no descubrir nunca la naturaleza de lo material sintetizado, ya que estamos encerrados en los límites de dicha síntesis. Es la experiencia que hemos hecho de nuestra incapacidad de intuir una distensión lo que nos hace abandonar el mundo cualitativo propio de nuestra duración íntima.

Para captar mejor esta dificultad, podemos evocar aquí las anticipaciones de la percepción de Kant. Sabemos que, en la *Analítica de los principios* de la primera *Crítica*,[32] Kant sostiene que podemos anticipar no sólo la forma del fenómeno, sino también, en cierta medida, la materia, y esto afirmando que toda realidad admite una gradación, es decir, una cantidad intensiva, no divisible en unidades sino en diferenciales. Sabemos, en efecto, que el tiempo es divisible hasta el infinito, y que, en consecuencia, entre un grado *x* de cualidades dadas, grado supuestamente consciente, y el grado cero de la conciencia, ha transcurrido un número infinito de momentos, que han sido objeto de síntesis aún no conscientes. Las cualidades en apariencia inmediatas de la percepción ya han sido, por tanto, informadas por la conciencia. La percepción es la suma o incluso la integración de diferenciales que sólo pueden ser identificados en la cosa en-sí. Pero, para recobrar la cosa en sí misma, tendríamos que disponer una operación de derivación tal que nos asegure que correspondería con el exacto opuesto de la integración preconsciente de la percepción. Ahora, esto es lo que no podemos en ningún caso determinar de forma segura. Diríamos que Bergson, en este sentido, parece toparse con una dificultad que, más allá de las diferencias obvias, recuerda a la que contribuyó a justificar el escepticismo de Salo-



32. *Crítica de la razón pura*, Libro II, Capítulo II, tercera sección; Madrid, Taurus, 2005, pp. 139-150. Traducción de Pedro Ribas.

mon Maimon: Maimon, en su *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, después de haber identificado con exactitud el noúmeno del diferencial de la consciencia, y el fenómeno de su integración por la imaginación productora, se abstiene de indagar en el camino inverso, el que va del fenómeno al noúmeno. El noúmeno debe, según él, permanecer incognoscible, porque nunca podemos estar seguros de que la derivación propuesta por el filósofo para encontrar el noúmeno sea exactamente simétrica a la integración consciente de tal noúmeno.[33]



En resumen, nos parece que todos los logros antikantianos e inmanentistas de la percepción-ascesis se ven en peligro por un retorno de Bergson al seno de la síntesis subjetiva. Tan pronto como Bergson introduce en la subjetividad el trabajo de la síntesis, retoma la posibilidad de que una cosa en-sí devenga inaccesible al pensamiento, y de este modo la posibilidad de una trascendencia radical. Lo que está en juego en la discusión sería entonces lo siguiente: ¿se puede concebir una teoría de la percepción-ascesis que evite pasar por el momento sintético de la contracción? ¿Cómo sería dicha teoría, y cómo se podría tratar de justificar?



5. RETORNO A LA PERCEPCIÓN PURA

¿Cómo pensar una percepción pura sin memoria contraída?

Volvamos a la razón que parece incitar a Bergson a introducir la idea de la contracción. Esta razón, si reflexionamos en ello,

33. Para un examen más detallado de este aspecto del *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, véase de Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tomo I (París, Grasset, 1990, pp. 134-149).

parece reducirse a un hecho, a saber: que la ciencia de la materia elemental descompone las duraciones conscientes mínimas en acontecimientos extraordinariamente rápidos (en este caso, vibraciones luminosas). A partir de esta realidad vibratoria de la materia, la teoría de la memoria contraída trata de explicar el proceso por el cual este estado material se transforma para nosotros en cualidades distintas. Pero ¿qué impide que una teoría de la imagen sea suficiente para describir tal hecho? Parece que la dificultad proviene del hecho de que se supone que una imagen (la de la percepción del color) contiene otras muchas imágenes (la de las vibraciones homogéneas). Ahora bien, si una imagen nos presenta efectivamente la materia tal como es, ¿no debería aparecérsenos su vibración prodigiosa? Como éste no es el caso, debe admitirse que nuestra captación del mundo contiene una operación que lo modifica.

Ante esta objeción, sin embargo, el propio Bergson nos da los medios para responder fácilmente: ¿no nos dijo que la teoría de las imágenes suponía que había más cosas en la materia que en la representación? ¿No basó su inmanentismo en el hecho de que la materia no era *otra cosa*, sino *más* que la representación? Por lo tanto, ¿qué nos impide conceder a la materia *todas* las imágenes que podemos extraer? Porque si la materia es un conjunto de imágenes peculiares, nada nos impide decir que también es, además, un conjunto de imágenes donde las cualidades no circulan más: nada impide materializar todas las imágenes que podamos tener para todas las escalas de tiempo, y también del espacio. Esto, repitámoslo, constituía la fortaleza de la teoría sustractiva de la percepción pura: la cosa en-sí era todos los puntos de vista susceptibles de darse sobre dicha cosa; los más

cercanos, los detalles más nimios, así como los más distantes. ¿Por qué no decir, en este caso, lo mismo de la materia luminosa, y sostener que la luz es *todas* las imágenes susceptibles de ser captadas sobre la misma: los colores del espectro, así como las vibraciones homogéneas? Nada nos impide conceder a la materia-imagen estos dos puntos de vista: considerarla heterogénea y además homogénea, imagen-percepción *e* imagen experimental, imagen coloreada *e* imagen vibratoria. Esto equivale simplemente a decir que la materia se compone de imágenes radicalmente distintas siguiendo las escalas temporales y espaciales. Dicho de otro modo, equivale a conceder a la materia todos los ritmos de la duración, y hacer de la percepción humana no la contracción de la cantidad material, sino la selección de los ritmos de una materia-imagen que las contendría a todas.



6. EL MODELO SUSTRACTIVO

Podemos, por tanto, comenzar por examinar en qué consistiría un modelo puramente sustractivo tomado de *Materia y memoria*; un modelo hecho de sustracciones sin contracción.

He aquí los dos postulados de los que partimos:

1. La materia se compone de imágenes. Estas imágenes se comunican todas entre sí, según las leyes identificadas como leyes de la naturaleza. Denominaremos a dicha comunicación con el término de *flujo* (flujo por el cual las imágenes reciben y transmiten movimiento a otras imágenes). La materia consiste, pues, en una multiplicidad a la vez cuantitativa y cualitativa, peculiar y homogénea.

Podemos, en tal caso, acordar el léxico siguiente: llamaremos heterogénea a una multiplicidad no solamente cualitativa, sino cualitativa y cuantitativa al mismo tiempo. Si lo homogéneo permanece identificable para la cantidad, lo heterogéneo deja de ser identificable para la cualidad. Lo heterogéneo es más heterogéneo que la cualidad, comprendiendo no sólo las diferencias de cualidades entre ellas, sino también las diferencias de cantidades y la diferencia en general de la cualidad con la cantidad.

2. A estas imágenes, conectadas entre sí por flujos, hace falta agregar las intercepciones, cortes que no aportan nada más a las imágenes que su aislamiento local, su devenir superficial. Aquí, por cuestiones de claridad, nos distanciamos de la teoría de Bergson en sentido estricto: en lugar de decir que la rarefacción de las imágenes en la percepción se debe al hecho de que un ser vivo deja pasar la mayoría de las imágenes para retener sólo algunas, se dice que esta rarefacción es debida a los cortes, los diques, que sólo permiten penetrar a la consciencia a ciertos flujos. Lo esencial permanece: la percepción de todos modos sigue siendo considerada como rarefacción de la materia.

Podemos formular con mayor precisión estos dos postulados recopilándolos bajo la proposición siguiente: *existe el devenir, y el devenir son los flujos y las intercepciones*. Esta afirmación sostiene la siguiente cuestión: un flujo no es suficiente para constituir un devenir; para eso, se requiere también de una intercepción. Los flujos, ciertamente, transmiten el movimiento, pero este movimiento no es un devenir, en el sentido de que, regi-

do por las leyes de la naturaleza, conecta cualquier imagen con cualquier otra, según una necesidad que satura de algún modo lo real. Todo está conectado entre sí de acuerdo a las leyes, el conocimiento de una imagen nos basta, de pleno derecho, para determinar el movimiento presente, pasado y futuro de todas las demás, y esto hasta el punto de que incluso la diferencia entre estas tres dimensiones de tiempo desaparece a favor de una red inmutable de transmisiones de movimientos. Nos enfrentamos a una inmovilidad hecha de movimientos, similar a la de potentes chorros de agua, en donde el movimiento continuo de la materia desemboca en la inmovilidad continua de la forma. Los flujos, abandonados a sí mismos, constituyen una movilidad pura detenida por el simple hecho de que ningún obstáculo traba el despliegue: son los enlaces entre todas las cosas gobernadas por leyes fijas.



Para que exista el devenir, hace falta que ocurra algo, y para que algo suceda no basta con cualquier cosa; es preciso, por el contrario, que algunas cosas no sucedan: se requiere de una desconexión. Ésta es la única manera de introducir en la materia un devenir, sin introducir otra cosa que la materia: es la única manera de mantener la «fórmula mágica» de Deleuze: «PLURALISMO = MONISMO»,[34] sin acompañarse del dualismo. El monismo de la materia heterogénea acogerá en sí mismo al pluralismo de lo acontecimental, sin acogerse a otra cosa que a la materia, sin ser por tanto introducido en la dualidad ontológica.

Veamos cómo tal operación es posible. La condición para que exista el devenir es que se produce un cambio, que no se re-

34. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (escrito junto a Félix Guattari); Valencia, Pre-textos, 1988, p. 25. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente.

duce a un flujo material. Esto nos impone la siguiente tesis: debe existir un devenir para las intercepciones mismas. Las intercepciones deben *cambiar*. Pero ¿cómo tal cambio es concebible? A la luz de lo que hemos dicho, éste sólo puede producirse de una sola manera: *es preciso que las intercepciones de flujo se desplacen sobre las líneas de flujo*.

Obtenemos el *diagrama 1*:

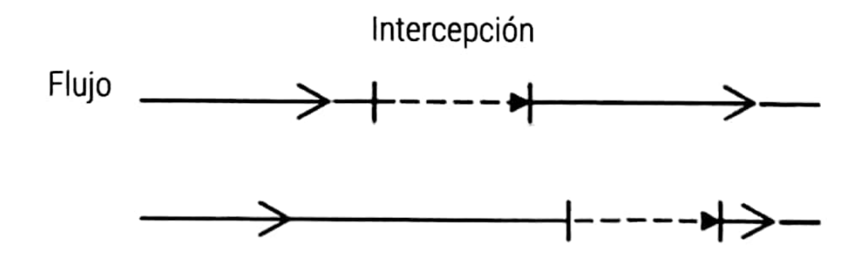


Diagrama 1: intercepción de flujo y flujo de intercepción



En donde vemos que un devenir es dos devenires; para que sea devenir, debe devenir deviniendo dos veces: como flujo de imágenes y como flujo de intercepción de imágenes. El devenir se compone, pues, de una doble flecha que no da paso a un dualismo ontológico. La primera de ellas es la del flujo. La segunda flecha establece sólo el devenir. Se puede obtener, por tanto, por esta doble flecha, *la corrección al tema bergsoniano de la imagen con el tema estoico de los incorporales*, que Deleuze convoca en *Lógica del sentido.*[35] Denominaremos *Cronos* a la dimensión temporal de los flujos, y *Aión* a la dimensión temporal de las intercepciones.[36] ¿Qué nos autoriza a retomar no sólo el léxico

35. Barcelona, Paidós, 1989, «Primera serie de paradojas, del puro devenir», pp. 27-29.

36. Sobre la diferencia Aión-Cronos: *Lógica del sentido*, «Vigésimo tercera serie, del Aión» (Barcelona, Paidós, pp. 170-175. Traducción de Miguel Morey).



estoico, sino también el léxico deleuziano dispuesto en la obra *Lógica del sentido*? Dos elementos:

1. En primer lugar, sabemos que la división entre Aión y Cronos distingue en *Lógica del sentido* la temporalidad de las causas fundamentales, la temporalidad de las combinaciones corporales, de los acontecimentales incorporales. Ahora bien, éste es un tipo de división que se corresponde con la doble señalización de flechas precedente: los flujos son de hecho combinaciones dinámicas de materia, y las intercepciones son de hecho los incorporales, ya que no tienen nada de material. Además, el devenir de las intercepciones es un devenir que se remonta a la superficie desde la profundidad de las imágenes, ya que el resultado de la intercepción es el devenir-superficial de la materia: su reducción para su envoltura en la percepción. Se puede, entonces, repetir legítimamente la exclamación de Deleuze a propósito de los incorporales: «*Y he aquí que ahora todo sube a la superficie.*»[37]
2. En segundo lugar, se puede asignar, al Aión así definido como desplazamiento de cortes, una propiedad homóloga a la del Aión deleuziano, a saber: la acontecimentalidad, entendida como Acontecimental único en el que se comunican todos los acontecimentales, «la afirmación del azar en una vez», «el único tirar para todas las tiradas».[38] En efecto, si uno quiere pensar el proceso por el cual se desplazan las intercepciones, la temporalidad en la cual las intercepciones cambian, debemos excluir cualquier forma de explicación



37. *Ibíd.*, p. 31.
38. *Ibíd.*, p. 186.

material. Si el desplazamiento de una desconexión procedía de las leyes materiales, ésta se reduciría tanto a un flujo como a otro, y no existiría ningún devenir. Pero si hay devenir, ninguna ley física puede explicarlo. Ni el determinismo, ni las posibilidades (doble paradigma explicativo de los procesos materiales) pueden movilizarse para dar cuenta del desplazamiento de los incorporales deleuzianos. Si queremos decir algo positivo del devenir de los cortes, tenemos que sostener que el devenir constituye ciertamente un azar, si bien un azar improbable, como resultado de una sola tirada de dados, lanzada desde toda la eternidad sobre la mesa inmutable de los flujos.[39]

Tratemos de precisar el significado del Aión entendido como desplazamiento de las conexiones. Antes que nada, debemos retornar al ser de las desconexiones. Hemos dicho que uno de los desafíos del modelo sustractivo era evitar toda forma de dualismo o de diferenciación entre modos de ser. Por lo tanto, no es necesario que el ser-desconectado sea distinto del ser-flujo. Ahora bien, no basta para sostener esto con decir que el ser-desconectado no es nada, ya que afirmar tal cosa implicaría renovar un dualismo epicúreo, es decir, un dualismo de materia y vacío. El «paisaje ontológico» erigido por nuestro modelo se asemeja, en efecto, a un «epicureísmo en negativo»: no átomos reales desplazándose de una manera azarosa (a partir del clinamen), en un vacío infinito, sino «átomos de va-

39. Sobre el azar deleuziano, entendido como una tirada de dados única, y el eterno retorno, véase el comentario de Alain Badiou, *Deleuze: «El clamor del ser»* (Buenos Aires, Manantial, 2002, «Eterno retorno y azar», pp. 98-110. Traducción de Dardo Scavino).

cío» desplazándose de manera azarosa en la plenitud infinita de los flujos. Haría falta, pues, que la desconexión se redujera finalmente ella misma a la plenitud del flujo heterogéneo. Pero ¿cómo pensar un corte de flujo, que sea en sí mismo un flujo, sin anularlo como corte? Simplemente, reduciendo el corte a un *desvío* del flujo, acompañado por el mismo golpe de un *efecto de retardo* impuesto sobre el mismo flujo. Basta con multiplicar el desvío hasta el infinito para obtener un retardo tan duradero como se desee. Una ruptura o golpe es una acumulación local para la potencia *n* de los desvíos de flujo. Estamos entonces ante una ontología estrictamente continuista, que produce el 0 a partir de una suma hasta el infinito del 1 (o que produce la nada a partir de una suma hasta el infinito de lo real).



Al identificar la ruptura o corte del desvío, nos aseguramos de que nada exista excepto la materia. Queda por preservar, si es que hay devenir, la distinción entre Cronos y Aión. ¿Por qué? El devenir, como se dijo, depende del devenir de los cortes, y por lo tanto del devenir de los desvíos. El devenir de un desvío es su desplazamiento por la línea de flujo. Pero ¿cómo, o en qué condiciones, podemos concebir tal desplazamiento? Por una sencilla condición: *necesitamos el pasado*. Ahora bien, el pasado de un corte es aquello que Cronos no nos ofrece. Se verá sin dificultad en el siguiente diagrama:

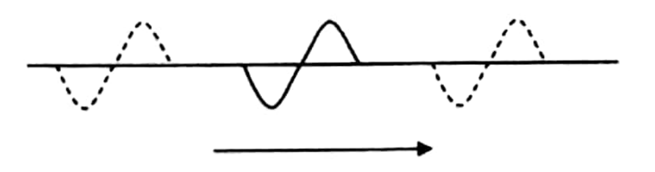


Diagrama 2: la onda

Si un desvío poseyera un pasado material, éste se reduciría a una *onda*, cuyo desplazamiento está representado por el diagrama. Se entiende por onda en el sentido más general un movimiento material del cual tanto el pasado como el futuro pueden ser reconstruidos, de forma determinista o probabilista. La característica de la onda, si uno se atreve a decirlo así, sería estar preñada tanto de su pasado como de su futuro; mantener a ambos envueltos en su ser actual. Ahora bien, el desvío no es materialmente distinto de la onda –ya que sólo está hecha de materia–, pero su desplazamiento debe darse, ya que su temporalidad es azarosa. Por tanto, debemos designar una *segunda línea del pasado*, la única capaz de distinguir estos dos elementos indiscernibles como son la onda y la intercepción. Tenemos entonces el siguiente diagrama:

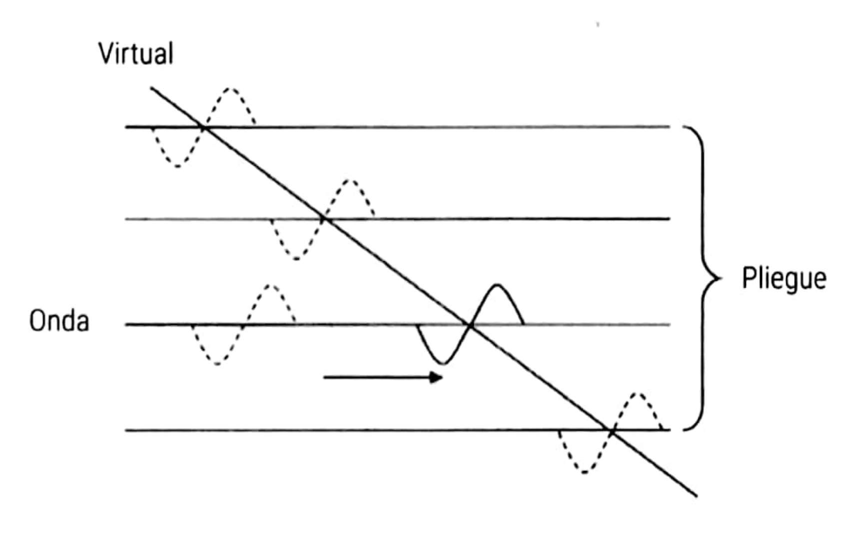


Diagrama 3: lo virtual

Esta segunda línea del pasado, que ya no es la de la onda, la denomino como línea *virtual*. Podemos establecer el vocabulario: el desvío que posea un pasado material se denominará onda; un desvío procedente de una línea virtual se denominará *pliegue*.

Sin entrar en detalles, vemos claramente que lo virtual así caracterizado tiene varios puntos decisivos en común con lo virtual deleuziano: 1) Lo virtual no es indeterminado, sino completamente determinado; 2) Lo virtual es real –de lo contrario, no se produciría el devenir del pliegue– y se opone de este modo a lo actual, pero no a lo real; 3) Lo virtual no es, como lo posible, el doble fantasmático de lo actual –igual a lo actual menos la existencia–, mas lo virtual y lo actual no tienen ninguna razón para parecerse entre sí; 4) Finalmente, lo virtual es la condición ontológica del devenir auténtico, es decir: la creación imprevisible de novedad.[40]



Pero se puede decir que esta introducción del tema del modelo virtual en el modelo interceptivo es de poco interés. Todo lo que hacemos es inyectar en nuestro modelo lo virtual bergsoniano, inherente a la concepción de duración como creación imprevisible; y de ese modo, y por cuanto que lo virtual constituye la herencia, probablemente esencial, del bergsonismo en Deleuze, el modelo propuesto tendrá tanta deuda con Deleuze como la que él tenía con Bergson. Ciertamente. Pero lo que hace interesante la introducción de lo virtual en el modelo sustractivo es que ésta nos empuja a modificar un punto esencial de la noción bergsoniana de lo virtual. Esta modificación puede formularse así: *somos inducidos a pensar lo virtual independientemente de la pareja cantidad-cualidad*. Esta dualidad, nos dice Bergson, constituye una polaridad primordial para el pensamiento de la duración pura. En su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, por ejemplo, la duración pura es la multiplicidad

40. Sobre estos aspectos de lo virtual, ver especialmente: Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia, Pre-Textos, 2004, «Anexo: capítulo V. Lo actual y lo virtual». Traducción de José Vázquez Pérez). Y también: Alain Badiou, *Deleuze, Op. Cit.*, «Lo virtual», pp. 65-79.

cualitativa, opuesta a una materia homogénea y cuantitativa que carece de duración. En *Materia y memoria*, como vimos, la cualidad y la cantidad son esta vez pensadas en su continuidad, si bien el papel de la memoria consiste precisamente en obtener la cualidad por contracción de la cantidad. Por el contrario, en el modelo sustractivo, esta polaridad se torna inadecuada para pensar lo virtual por la simple razón de que los flujos son ya plenamente cualitativos *y* plenamente cuantitativos. La cualidad, en concreto, deja de ser por sí misma la marca de una novedad. Esto implica que el lenguaje de la creación imprevisible no será primordialmente un lenguaje de la cualidad, sino del pliegue –del devenir virtual del pliegue: un lenguaje que será, en suma, una topología, o incluso una *geología* de lo virtual. Por ello, generamos al menos un efecto de homología con Deleuze, a saber: un legado bergsoniano de lo virtual explicado en términos geológicos antes que cualitativos.[41] «Hay devenir» se dice de hecho «hay pliegues virtuales», o «hay plegamiento».

Para avanzar en la vía de una reconstrucción del pensamiento deleuziano a través del inicio de *Materia y memoria*, debemos ahora enfatizar el siguiente punto: somos conscientes de haber comenzado desde una teoría que no es exactamente la de la percepción pura, sino más pobre que ésta. Ya que hemos fragmentado *Materia y memoria* no solamente para autonomizar el primer capítulo, sino también la propia teoría de la percepción pura. Expliquémonos. Bergson presenta, en la teoría de la percepción pura, un centro de acción indeterminado, es decir, un ser libre: es

41. Pensamos aquí en dos textos de Deleuze: *El pliegue* (Barcelona, Paidós, 1998, traducción de José Vázquez y Umbetina Larraceleta), y *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (Valencia, Pre-textos, 1988, 3, «10.000 a J.C. – La geología de la moral», pp. 47-80).

esa libertad la que está en el origen de la selección entre imágenes, de aquellas que sólo interesan a los seres vivos. Ahora bien, el rechazo de todo dualismo nos obliga, por nuestra parte, a no admitir la existencia de seres dotados de libertad. Porque entonces tendríamos dos tipos de seres, los seres libres y los seres sumidos a leyes materiales. Si Deleuze ve en la percepción pura un inmanentismo, esto se debe a que adivina la existencia de un monismo bajo el aparente dualismo de la libertad de la materia. Para extraer este monismo, hace falta demostrar que aquello que Bergson denomina como libertad puede obtenerse como un caso particular del devenir sustractivo. Dicho de otro modo, debemos demostrar que lo vivo es un caso particular de dicho devenir.



Reformulemos las cosas más claramente. Hemos de ver que al presentar los flujos y las intercepciones, aún no hemos presentado nada vivo, *a fortiori* ningún ser libre. Una intercepción, e incluso una suma de intercepciones, no hacen un ser vivo. ¿Qué es lo vivo, de hecho, si nos inspiramos en Bergson? Se trata de una rarefacción local de flujos: ya que un ser vivo es un cuerpo, es decir, una *selección*, si bien una selección que hemos nombrado primero, una selección previa a cualquier elección libre, y que nos ofrece los términos entre los cuales una libertad podrá eventualmente elegir. En otras palabras, lo vivo es un vínculo en donde los flujos no pasan completamente y sin discriminación. En consecuencia, podemos avanzar la definición siguiente de lo vivo: *lo vivo es un bucle discontinuo de intercepciones*. Un bucle, porque es necesario asegurar un lugar para la rarefacción de los flujos; un bucle discontinuo, porque un ser vivo no debe aislarse enteramente de los flujos (a

falta de una relación afectiva y/o perceptiva con el mundo circundante). Denominaré «rarefacción» a todo empobrecimiento localizado de flujos, por tanto, a todo lo vivo. Una rarefacción es más que una intercepción: una intercepción no crea rarefacción, mientras que una rarefacción no está hecha sino de intercepciones de flujos.

Obtenemos el diagrama 4, diagrama de lo vivo o del cuerpo:

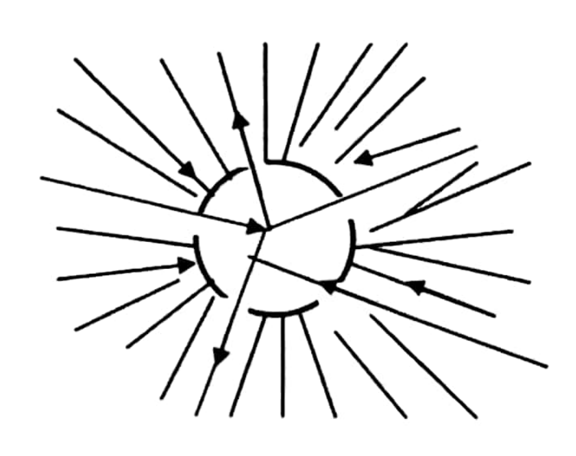


Diagrama 4: el cuerpo



Podemos plantearnos una nueva pregunta, a saber: ¿hay un devenir de los seres vivos? O incluso, ¿hay un devenir acontecimental de las rarefacciones? Si se supone que podemos pensar lo vivo, *debe* haber tal devenir. De hecho, si no hubiera devenir de las rarefacciones, sólo se podría considerar aquello de lo que está hecho lo vivo, la materia que constituye su lugar. Se piensa en aquello que hace, pero no en aquello que es: podemos concebirlo como un organismo, pero no como rarefacción. Podemos concebir la sustancia material de los cuerpos, pero no el cuerpo mismo como lugar de rarefacciones, de selección de imágenes. Pero ¿cómo se puede pensar lo vivo no orgánico, ya que la rarefacción es en sí misma nada

(y puesto que no existe el fluido vital, una materia distinta a la de la física que singularice el modo de ser de lo vivo)? Una solución a esta dificultad sería la siguiente: pensar lo vivo debe volver a pensar el *devenir* de las zonas de rarefacción. Hace falta que exista un pasado no orgánico de los cuerpos, ya que existen rarefacciones virtuales. Necesitamos un pasado no orgánico de lo vivo, un devenir inorgánico de los cuerpos. O incluso, necesitamos *un cuerpo sin órganos.*[42] Entonces, si los plegamientos siguen siendo lo suficientemente coherentes para constituir plegamientos de rarefacciones, podemos pensar la vida a partir de su propia evolución, y extraer así una *tipología* de los devenires vitales, devenires que no identificaremos con los flujos orgánicos.

Si concedemos a la ciencia la tarea de describir y pensar los estados de cosas, es decir, los estados de flujos, reservaremos a la filosofía la tarea de describir y pensar los devenires virtuales. Llamaremos *evaluación* a toda tipología de los devenires vitales, pero inorgánicos. ¿Qué tipología adoptará nuestra evaluación? ¿Cuáles son los principales tipos de devenires vitales que lo vivo puede admitir como bucle discontinuo de intercepción? Se nos presentan dos casos básicos: el del estrechamiento y el de la expansión de las discontinuidades. El primero aumenta el poder de indiferencia de lo vivo, el segundo se distingue por una *apertura extendida* por una parte de los flujos. Denominaremos *activo* al segundo devenir, y *reactivo* al primero.

42. Sobre el cuerpo sin órganos: *El Anti Edipo* (escrito junto a Félix Guattari), Barcelona, Paidós, 1985, p. 17 y ss.; traducción de Francisco Monge.

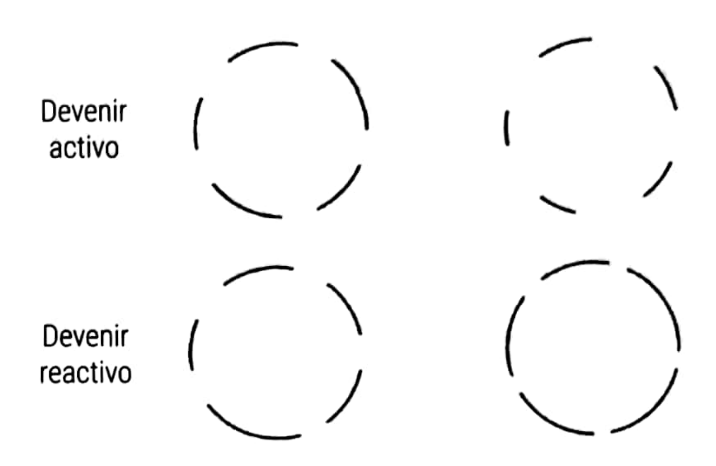


Diagrama 5: devenir activo, devenir reactivo



Pero antes de avanzar más, es hora de mostrar con precisión en qué difiere el modelo interceptivo del de la percepción pura de Bergson, y en qué consiste el interés de tal distinción. La distinción es la siguiente: Bergson parte de la suposición de que existen seres capaces de actuar libremente, es decir, centros de selección de imágenes, selección que supuestamente era del *segundo tipo*, aquella que designa *una elección libre* entre opciones diversas. Ésta infiere luego la naturaleza de la percepción, que es, a su vez, una selección del primer tipo: una selección *no libre* de los términos de la elección. Nosotros hemos procedido de manera inversa: se dan las selecciones primeras –por lo tanto, selecciones no libres–, y de ese modo se constituye lo vivo como una configuración particular de selección primaria. Tomamos así sólo una parte de la teoría de la percepción pura: porque no introducimos en el modelo construido más que un solo tipo de selección, la selección no libre. Se les proporciona entonces a estas selecciones un devenir imprevisible, el único susceptible de producir una novedad, y se distingue por tanto dos regímenes de selección (activo y reactivo). Entendemos, entonces, que la

ventaja del modelo sustractivo es la de permitir el injerto de la selección bergsoniana en la selección nietzscheana. En efecto, tras retirar del modelo bergsoniano la noción de libre albedrío rehusada por Nietzsche, podemos aproximar ambos sentidos, el nietzscheano y el bergsoniano, del término *selección*: el que se refiere a la selección de imágenes por la percepción, y el que designa la tipología de los devenires vitales. Nuevo efecto de homología con Deleuze: el modelo sustractivo nos permite pensar el significado de su predilección por dos filósofos a primera vista muy diferentes entre sí. Pero para obtener este acercamiento de manera rigurosa hace falta construir con mayor precisión el concepto de activo.

¿Qué es un devenir activo en el modelo presente? Se trata de un devenir que se manifiesta por un retroceso de la indiferencia inherente a la constitución misma de lo vivo. Esta indiferencia, en la medida en que se da como constitutiva de la esencia de lo vivo, la denominaremos con el nombre de *necedad*. La necedad, la necedad «frente al toro»,[43] es siempre para el vivo una manera de conservar su ser sin abrirse a la exterioridad. Por el contrario, un devenir activo se manifiesta siempre por el hecho de que algo *sucede* (y, más precisamente, algo *interesante*). Por tanto, las categorías de lo interesante y lo carente de interés sustituyen para nosotros a las de libertad y no libertad. Puesto que estos dos devenires (activo y reactivo, o atontador) son ambos anteriores a toda elección libre: afectan al espacio de las elecciones, previamente a toda elección. Y esto porque el devenir (en particular, el devenir activo) debe ser pensado como esen-

43. Referencia a un verso de Baudelaire en el poema «El examen de medianoche», y en concreto al verso «*La Bêtise au front de taureau*», «la Necedad frente al toro». [*N. del T.*].

cialmente *pasivo*: incluso ha de concebirse como un aumento de la pasividad de lo vivo, de su «pasibilidad», una forma de que experimente una afectividad ampliada hasta una parcela de flujos externos. Este aumento no es en sí mismo material, ya que se trata de un plegamiento, sino un devenir que hace pasar un flujo aumentado de materia en el cuerpo. Los conceptos de encuentro, pasividad e incluso afecto (conceptos en resonancia con el pensamiento deleuziano de lo acontecimental) adquieren así una significación vital y no sólo orgánica. El cuerpo activo, capaz de un devenir innovador, inventivo, siempre es sobrevenido por algo: su aumento de potencia no proviene de una decisión autónoma de un sujeto constituido, sino de una experiencia siempre padecida, de un trance afectivo en el cual se da una exterioridad radical, una exterioridad nunca antes percibida como tal.[44]

Pasemos ahora, para concluir, a lo que nos parece el principal interés del modelo sustractivo.

Este modelo nos permite aportar una respuesta precisa a una cuestión que podemos plantear a propósito de la noción de vida en Deleuze y también en Nietzsche, cuestión que, creemos, recorre la obra de ambos filósofos, y que es la siguiente: ¿cómo puede lo vivo sucumbir a la reactividad? Cuestión que podemos formular igualmente a la manera de Deleuze en *El Anti Edipo*: ¿están todas las fuerzas condenadas a volverse reactivas? En efecto, que un devenir vital sea activo no plantea

44. Sobre el pensamiento y su relación con la estupidez, véase especialmente: *Diferencia y repetición*; capítulo III (Buenos Aires, Amorrortu, 2002; traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). Así como el análisis de François Zourabichvili en: *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*; pp. 36-47 (Buenos Aires, Amorrortu, 2004; traducción de Irene Agoff).

problema alguno de comprensión: por poco que se acepte que un ser tiende a perseverar en su ser, se capta fácilmente que lo vivo tiende a aumentar su área de relaciones con el mundo. Pero que un ser disminuya su poder para que disminuya su receptividad (su «pasibilidad» inventiva) constituye evidentemente un enigma. Enigma que se ve reforzado cuando consideramos que un ser reactivo puede propagar su reactividad a otros cuerpos, separar lo activo tanto como puede, y que la reactividad parece incluso afectar al final las experiencias más innovadoras, las más revolucionarias. La cuestión es también la del dualismo: porque si somos capaces de comprender por qué la vida es virtualmente reactiva, corremos el riesgo de lograr una separación entre dos modos de ser cuya comunicación se tornaría impensable, mientras que, por el contrario, es manifiesta. En resumen, ¿cómo entender que la vida sea cómplice de la reactividad?



El modelo sustractivo proporciona una respuesta precisa a la cuestión. Y esto por una razón muy sencilla: porque tal modelo nos lleva a sostener que existen dos tipos de muerte. *Y puesto que hay dos tipos de muerte, hay dos tipos de vida*.

Expliquémoslo, y concluyamos.

Observemos primero que en este modelo se nos revela una ambigüedad esencial de la muerte. Dos muertes parecen concebibles para los cuerpos, que constituyen dos maneras de «borrar» los bucles discontinuos: ya sea por *confinamiento* y marchitamiento progresivo del bucle de intercepción, ya sea por *disipación* y desaparición gradual del bucle en sí. O bien: ya sea una muerte por disminución del área del bucle (marchitamiento de los cuerpos), ya sea una muerte por disminución del bucle

(disipación de los cuerpos). Esto queda claramente ilustrado en el siguiente diagrama:

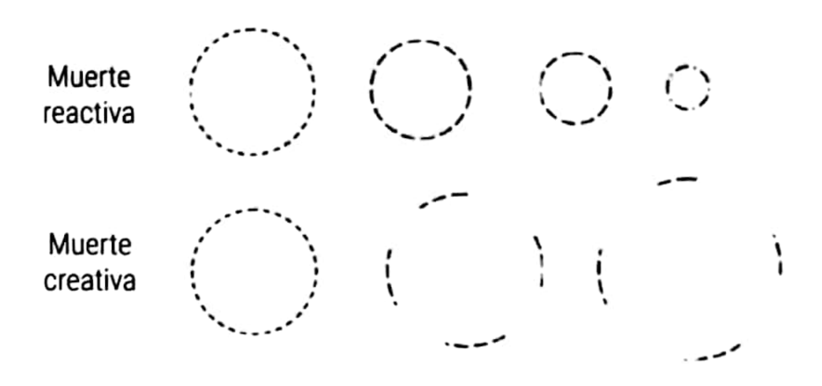


Diagrama 6: muerte reactiva, muerte creativa

Se puede decir que la muerte por disminución del área del bucle equivaldría a una muerte monadológica, una muerte por desvanecimiento: replegado sobre sí mismo, el cuerpo se reduce cada vez más hasta la completa aniquilación. De este modo, podemos concebir el poder de muerte del *reactivo*: el reactivo desarrolla, en efecto, una muerte por narcótico, por agotamiento, por una indiferencia cada vez mayor hacia el mundo. Podemos utilizar el nombre de *sacerdote*, el personaje conceptual que porta este régimen de muerte.

Pero ¿cómo pensar esta otra posibilidad de la muerte, por disminución del bucle, por disipación del cuerpo, mediante una apertura cada vez más amplia de flujos exteriores, hasta que se disuelve por completo? Y ¿de qué personaje conceptual es esta vez portador tal devenir mortífero?

La posibilidad de esta segunda muerte nos parece que fue la que dominó *afectivamente* nuestra primera lectura del inicio de *Materia y memoria*: al leer el texto, en muchos sentidos llamativo, sentimos aún, al mismo tiempo, un vago terror. Y esta impre-

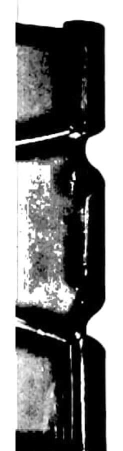
sión de terror se debe a lo siguiente: como buenos materialistas, siempre habíamos considerado la muerte como un retorno de los cuerpos a la materia inorgánica y, por lo tanto, a una mera nada para el sujeto. Pero si la materia era lo que dijo Bergson, la muerte (el retorno al estado material) no se identifica ya con la nada: antes bien, con la locura, e incluso con una *locura infinita*. Porque el devenir material era el borrado de la selección de imágenes, y no el borrado de las imágenes. Y parecía entonces que, para hacer una imagen de la muerte, teníamos que concebir cómo sería nuestra vida si todos los movimientos de la tierra, todos los sonidos de la tierra, todos los olores, los sabores, todas las luces –de la tierra y de otros lugares–, nos alcanzaran en un momento, en un instante, como si el tumulto atroz y escandaloso de todas las cosas nos atravesara continua e instantáneamente. Como si la nada de la muerte no fuera entendida como un simple vacío, sino, por el contrario, como una saturación, un abominable desbordamiento de existencia.



La muerte, así entendida, constituye el reino consumado de la comunicación. Morir es devenir un puro punto de paso, un puro centro de comunicación de todo con todo. Entonces, nos damos cuenta de que lo vivo no supone la aparición del dolor en un mundo atrofiado, sino, por el contrario, la disminución de la locura en un devenir-terror del caos que lo llevaba a una velocidad infinita. Podría decirse de esta muerte-locura, de esta muerte-terror, algo bastante próximo a lo que Deleuze dijo del caos, en la conclusión de *¿Qué es la filosofía?*: «Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas

esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos.»[45]

El devenir mortífero de la comunicación trae consigo, por tanto, una diferencia importante con respecto al devenir reactivo del sacerdote: y es que se parece al devenir-activo, e incluso es hasta cierto punto indiscernible de él. Como si las ciencias de la comunicación (la publicidad, la mercadotecnia, etc), que diría Deleuze todavía en *¿Qué es la filosofía?*, se hubieran atribuido el concepto; como si estas disciplinas fueran el prolongamiento aterrador de la creación auténtica en el tumulto inconsistente e insignificante de la información.[46]



Entonces, debe hacerse de la *comunicación*, en el sistema sustractivo, un personaje conceptual original, junto al sacerdote: uno que instaure los devenires no más reactivos, sino *creativos* (los devenires que derraman la muerte en el seno mismo de la creación, ajustándose aparentemente al movimiento y a las palabras). Los devenires que no son los de la necedad cerrada sobre sí misma, sino más bien los de una cierta tontería obstinada, la apertura frenética a no importa qué apariencia de novedad. El terror del filósofo hacia las filosofías de la comunicación, o por lo menos a parte de sus vicisitudes (su manera de recular, evocada por Deleuze, tan pronto como le proponemos debatir) sería un terror hacia su propia muerte posible (la que se aproxima peligrosamente: la muerte-locura, la muerte-inconsistencia, y no la muerte-narcosis). El embrutecimiento en el torrente ininterrumpido de la comunicación, y no el adormecimiento en la mutilación creciente de los afectos.

45. *¿Qué es la filosofía?; Op. Cit.*, p. 202.

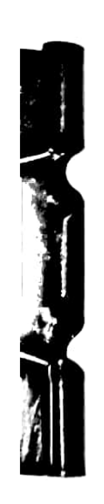
46. *¿Qué es la filosofía?; Op. Cit.*, pp. 16-17.

Vemos aquí, de pasada, un segundo personaje antikantiano del modelo sustractivo: no sólo se accede al en-sí por la percepción-ascesis, sino además hacia lo que el filósofo defiende que no es pensable como idea, incluso si es reguladora. Y esto por una simple razón: en este modelo, *no hay nada peor que igualar aquello hacia lo que se trata de tender*. Tendemos al caos tan pronto como inventamos, tan pronto como creamos, pero no tememos nada tanto como la unión real. Se trata de un modelo tendencial y anti-regulador al mismo tiempo: debemos acercarnos constantemente al caos que gobierna la propensión a crear, y que constantemente se resquebraja.



Comprendemos entonces claramente el origen del poder del sacerdote, es decir, de dónde proviene la fuerza de seducción del reactivo sobre lo viviente: esta seducción proviene del hecho de que el sacerdote nos promete al menos *una muerte dulce*, una muerte que refuerza hasta el infinito el proceso de nacimiento, que era ya originalmente un proceso de desinterés de cara a los flujos. El sacerdote nos promete un segundo nacimiento, un renacimiento que es un aislamiento, una indiferencia hacia el mundo exterior, una rarefacción creciente de la venida al mundo (en resumen, a su manera, una inmortalidad). El modelo de las dos muertes permite, por lo tanto, y sin instaurar un dualismo, comprender la complicidad de la vida con la reactividad: *el devenir-reactivo, que es lo que preserva la vida del devenir (creativo)* –o, con mayor precisión, el devenir-narcosis es lo que preserva del devenir-locura. Gran seducción, en efecto, de la reactividad: ¿qué filósofo, frente a un comunicador, no desearía secretamente convertirse en sacerdote?

En resumen, tenemos dos muertes, una de las cuales es peor que la otra. Y es por eso por lo que pensamos (mas pensamos realmente, según Deleuze) una cosa tan rara como difícil: que pensar implica aproximarse a la peor de las muertes y poner en riesgo el devenir-caos de la vida, su devenir-creativo infinito. Pensar es atravesar dos veces victorioso el Aqueronte: es visitar a los muertos, o más bien la muerte, y sobre todo tener éxito en regresar. Permanecer en lo vivo estructurado, aunque se haya experimentado la desestructuración naciente de nuevos flujos. Permanecer en lo Abierto, pero mantenerse firme, de alguna manera recluido, y así disciplinar en la escritura una experiencia caótica. O incluso, por decirlo mejor, como Deleuze y ya no como Nerval: pensar es atravesar tres veces victorioso el Aqueronte.[47] Porque es tener el coraje de *regresar* a la peor de las muertes después de haber escapado al menos una vez: es retornar a lo peor, sabiendo que es lo peor. Ya que, de todas formas, si no fuera así, ¿cómo hacerlo de otro modo?



47. *¿Qué es la filosofía?*, p. 203.

EL NÚMERO DE MALLARMÉ: DESCIFRADO DE *UNA TIRADA DE DADOS*

Como sabemos, *Una tirada de dados* desempeñó un importante papel en la filosofía francesa de posguerra. Muchos de sus principales representantes (Hyppolite, Sartre, Deleuze, Lyotard, Badiou) le han conferido un lugar estratégico en su propio sistema de pensamiento. Nuestro propósito en este artículo no es retomar la historia de una recepción, ya magistralmente instaurada en el trabajo reciente de Thierry Roger.[48] Antes bien, se trataría de intervenir en el contexto de una herencia intelectual (hemos transformado de repente a Mallarmé en «filósofo») mediante una tesis específica sobre un «hecho material» del Poema de 1898, y cuyo alcance consideramos que involucra al conjunto de su interpretación.

El «hecho material» que proponemos sacar a la luz es (se trata de algo raro de decir, somos conscientes de ello) un *pro-*

48. *L'archive du Coup de dés. Étude critique de la réception de Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard de Stéphane Mallarmé (1897-2007)*, tesis doctoral defendida bajo la dirección de Bertrand Marchal (París IV, 2008).

cedimiento de cifrado interno en *Una tirada de dados*. Este proceso apunta a la determinación de «el único Número que no puede ser otro»,[49] enigmáticamente evocado en el poema. Afirmamos, pues, que *Una tirada de dados* está codificado, y que el desciframiento del código es un elemento necesario para su correcta comprensión.

Esta declaración suscitará probablemente reservas espontáneas. Pasemos por alto la apariencia disparatada de tal afirmación: el lector juzgará por sí mismo la seriedad, o falta de la misma, de la investigación que sigue. Pero hay una razón más profunda para una posible reticencia que este tipo de tesis puede provocar, y que se alza esta vez de la situación de la crítica mallarmeana. Los conocedores de la obra, en efecto, han interiorizado generalmente la idea de que sólo una lectura ingenua podría asociar *Una tirada de dados* a la idea infantil de un «código secreto». Como escribe Jacques Rancière, que resume la opinión de la mayoría de los comentaristas actuales: «Mallarmé no es un autor *hermético*, es un autor *difícil*.»[50] El autor quiere decir que debemos renunciar a la reducción de la poesía mallarmeana a una «clave» que revelaría su significado último, ya sea que esta clave sea biográfica o que la tomara prestada de alguna tradición esotérica ya establecida. Las lecturas psicoanalíticas de Charles Mauron, así como las eróticas y hermetizantes de Charles Chassé, parecen en este sentido irremediablemente caducas, si no

49. Utilizamos para citar los versos del poeta francés la excelente traducción de Francisco Castaño; véase Stéphane Mallarmé, *Poesías, seguidas de Una tirada de dados* (Madrid, Hiperión, 2003). Respecto a sus reflexiones teóricas, remitimos al volumen *Divagaciones, seguido de Prosa diversa/correspondencia* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; traducción y prólogo de Ricardo Silva-Santisteban). [*N. del T.*].

50. *Mallarmé. La política de la sirena* (LOM ediciones, 2015). La cursiva es nuestra.

en sus análisis detallados, al menos sí en sus pretensiones sistemáticas. No hay, creemos, un «secreto» oculto en los poemas más opacos de Mallarmé, un secreto que, una vez revelado, esclarecería definitivamente la significación: ni «pequeño secreto» personal, incluso obsceno, ni «gran secreto» extraído de una sabiduría o de una religión existentes en otra parte y de las cuales Mallarmé haya tomado su «trasfondo de pensamiento».

Brindaremos sin pena por la recusación de este tipo de descifrado. El caso es que no toda la codificación es necesariamente de este tipo, y que basta con recurrir a los escritos de Mallarmé para sospechar que se trata de algo distinto. ¿Por qué, de hecho, ya hemos tenido en el pasado –volveremos a ello– la tentación de descubrir un «cálculo secreto» en *Una tirada de dados*? Sencillamente, porque Mallarmé mismo se ha empeñado en tales cálculos en sus nota para el «Libro». Estas notas (probablemente redactadas entre 1888 y 1895) son los únicos bocetos que nos ha dejado de lo que habría de convertirse en su Gran Obra. Ahora bien, lo que debería ser para Mallarmé el soñado núcleo de la literatura, acaba por estar esencialmente compuesto de operaciones aritméticas elementales en relación con todos los aspectos posibles de la edición y de la lectura pública del Libro. Todos estos cálculos tienen manifiestamente un sentido simbólico y utilitario: así, por tomar un solo ejemplo, los 24 «asistentes» que deben estar presentes en la lectura pública del Libro probablemente simbolicen las 24 sílabas de un pareado alejandrino. El poeta había considerado seriamente construir una obra en la cual insertar sus cálculos, cálculos a veces descifrables de inmediato, como acabamos de ver, pero otras veces también muy oscuros. Estos cálculos



podrían haber sido lo suficientemente discretos para no ser fácilmente visibles (por ejemplo, cuando debían concernir al tamaño o volúmenes del Libro): en este sentido, estaban destinados a ser «secretos», al mismo tiempo ocultos y dotados de cierto simbolismo para ser interpretados.



Afirmar *a priori* que Mallarmé no pudo dejarse llevar por un cálculo secreto del «número único» evocado en *Una tirada de dados* no se basa, entonces, en nada sobre lo que sabemos de sus escritos. Sería bastante lógico que, tras ser publicado el Poema, en su primera versión, sólo dos años después del probable final de las Notas para el Libro, la obsesión computacional se propagara de uno a otro texto. La negativa por parte de la crítica contemporánea ante la existencia de un código llega a ser, cuando se medita lo suficiente, bastante sospechosa. Bien mirado, no es tanto una forma trasnochada de crítica la que se rechaza, como el mismo proyecto del Libro en el cual se pronuncia, implícitamente o no, el fracaso esencial. Decir que Mallarmé no es un autor hermético implica de hecho condenar a Mallarmé mientras él divaga al producir sus cálculos simbólicos y secretos, en el lugar mismo donde su obra debería encontrar su culminación. Al hacerlo, uno no se toma la molestia de preguntarse qué significado *poético* pudieran tener tales cálculos en la mente del autor. La interrupción de las Notas en aras del Libro se considera entonces como la conclusión de una quiebra inscrita en el origen del carácter absurdo de este proyecto.

Que nadie se confunda: la crítica contemporánea, en su mayoría, no dice que *Una tirada de dados* no está codificada, pues para esto no se dispone de evidencia alguna. Esta crítica establece, entre líneas, que el Poema *no debe* estar codificado. Y

ello por una sencilla razón: *la «no-codificación» del Poema es la garantía de un rechazo al Libro por parte del propio Mallarmé*. Si resultara, en efecto, que el poeta rechaza toda encriptación de su Poema más innovador, e incluso que el conjunto de este Poema gire alrededor de un Número de identidad misteriosa, sería un indicio de que Mallarmé ha regresado –desde 1898– de su extraña pasión por contar, y que esta simpática locura no habría trascendido fuera de sus Notas inéditas. Podríamos, entonces, en la línea de Blanchot, hacer de Mallarmé el héroe de una literatura condenada al fracaso, o al contrario, a semejanza de Rancière, sostener que Mallarmé se ha liberado de estas aporías (tanto la del Libro como la del Igitur) en su obra publicada.



Pero la otra alternativa se torna igual de clara: *el descubrimiento de un código en* Una tirada de dados *implicaría que Mallarmé no habría nunca rechazado* (en principio, en ningún caso) *el proyecto computacional del Libro*. Decir que *Una tirada de dados* está codificado es decir que la interrupción del Libro no fue por el signo de un fracaso necesario, sino de una búsqueda de cálculos simbólicos que repentinamente tomó otra forma. Es al mismo tiempo rechazar la imagen de un Mallarmé atrapado en los sueños imposibles y estériles de una Obra destinada a fracasar, y preferir la de un poeta abatido por la muerte (en 1898, precisamente), a pesar de que acababa de descubrir lo que buscaba de manera obstinada: *un cálculo poético susceptible de transmitir la antigua métrica*.

Expliquemos este último punto. Las Notas al Libro son contemporáneas, como sabemos, de la «crisis» del verso libre y de los denonados intentos de Mallarmé por interpretar este hecho desde su mirada extraordinaria, a saber: que «hemos tocado el

verso». La cuestión decisiva, entonces, es la de la regla: ¿puede el verso darse sin regla fija, sin rima y sin metro, y seguir siendo un verso? Y entre estas reglas, la del cómputo –en este caso, de las sílabas–, ¿puede abandonarse sin perjuicio? Mallarmé no deja de volver a una posición que sea a la vez abierta a la modernidad y conservadora, susceptible de defender la importancia de la regla en poesía sin rechazar el versolibrismo naciente. Nuestra hipótesis es entonces la siguiente: *Una tirada de dados* defiende la posibilidad de una regla, e incluso de un cómputo, al mismo tiempo estricta y enteramente nuevo. Un cómputo que aspira a defender la idea misma de «metro poético» en el contexto del versolibrismo. Trataremos de mostrar que existe este cómputo, y que nos revela claramente la naturaleza del Número que rige secretamente su desarrollo. Y si tenemos razones para interesarnos en la filosofía de este código es porque compromete la esencia misma de la poesía, a diferencia de la prosa: porque la pregunta consiste en saber si la poesía *es disociable de una operación de cómputo*; si su unidad es la sílaba o cualquier otra cosa.[51]

EL NÚMERO

Comencemos con algunos recordatorios. El Poema de Mallarmé tiene por título completo *Una tirada de dados nunca abolirá el azar*. Aparece por primera vez en 1897 en la revista *Cosmopolis*, con un Prefacio del autor y una nota del editor, pero

51. Sólo podremos bosquejar aquí la naturaleza y objeto teórico de la teoría del descifrado. Esto se desarrolla más ampliamente en otro libro: *Le Nombre et la sirène. Un déchiffrage du «Coup de dés»* (Fayard, 2011). Este artículo retoma, esencialmente, al análisis y conclusión de la primera parte.

según un diseño de página no acorde con los deseos del poeta. El Poema será publicado en su versión final y su forma definitiva después de la muerte de Mallarmé, en 1914, en las ediciones de la NRF [*Nouvelle Revue Française*], bajo el cuidado de Edmond Bonniot. Bonniot había podido apoyarse en el manuscrito que el poeta redactó posteriormente a la publicación de *Cosmopolis* con vistas a una edición ilustrada, edición que nunca vería la luz a causa de la muerte del autor en 1898. Hay, por tanto, dos versiones del poema (1897, *Cosmopolis*; manuscrito de 1898, NRF), de las cuales sólo la segunda es fiel a las últimas voluntades del autor; ésta es la que vamos a estudiar aquí.



Una vez que pasamos la página de presentación –que contiene el género del texto (Poema), el título y el nombre del autor–, *Una tirada de dados* incluye once páginas dobles: cada doble página, y no cada página sencilla, será numerada por nosotros en caracteres romanos, de I a XI, y considerada como una sola página. Mallarmé hace hincapié, en su Prefacio de 1897, en que la unidad del Poema es la «Página», en el sentido en el que la hemos definido, ya que el texto se lee, de arriba abajo, según las líneas que recorren el ancho del libro desde el borde izquierdo al borde derecho. La palabra «Página», con mayúscula, designará pues la doble página, y «página», escrito en minúscula, la página sencilla (mitad derecha o izquierda de una Página).

Pasemos a los elementos del Poema que el lector debe tener en mente. *Una tirada de dados* gira en torno a la exposición, apenas sugerida, de una escena de naufragio. Un barco invisible, que se supone que fue tragado por las aguas embravecidas (Página III), no deja nada más que un «Patrón», del que no sabemos nada, y cuya única acción consiste en una duda por lanzar los dados

que porta en la mano; un puño alzado como signo de desafío al mar que lo va a ahogar en un instante (Páginas IV y V). Las Páginas siguientes describen lo que sigue a la desaparición del Patrón, cuyo sombrero (la «toca») y el copete permanecen solos en la superficie del agua, transportados alrededor de un torbellino amenazante: de él emerge un breve instante una sirena borrando de un coletazo la roca sobre la cual parecía haberse hecho trizas el barco del Patrón (Páginas VI a IX). Ignoramos si los dados fueron arrojados, pero el Poema se cierra –mientras que la pluma se sumerge a su vez en el mar– sobre la aparición hipotética (marcada por un «QUIZÁ») de una constelación de estrellas próximas al norte (Septentrión), o identificadas con ésta (ambas lecturas son posibles). Dicha constelación parece estar en movimiento, como un lanzamiento de dados celestiales supliendo a los del Patrón, hasta producir un resultado (las estrellas de la constelación se identifican con los puntos de un Dado nocturno) que se identifica con un «triunfo».

Además del estallido controlado de líneas de escritura sobre la Página, de su ausencia de puntuación y de su variedad tipográfica, el Poema se caracteriza por una construcción sintáctica basada en un complejo de incisos insertos sobre dos oraciones principales:

a. El título, repetido en el cuerpo del poema, y que va desde las Páginas I a IX: «Una tirada de dados /// nunca /// abolirá /// el azar.»[52]

52. En nuestras citas de *Una tirada de dados*, adoptamos los siguientes principios: una barra (/) representa un salto de línea dentro de una misma página; dos barras (//) representan una separación por el doblez central de la Página; tres barras (///), una separación entre dos Páginas al menos. No reproducimos, excepto en casos especiales, las diferen-

b. Un enunciado, en Páginas X y XI, que muestra la aparición de la constelación: «Nada / de la memorable crisis // habrá tenido lugar / sino el lugar // excepto / quizá // una constelación.»

c. Finalmente, zanjando con el procedimiento de la oración principal marcada por incisos, descubrimos una oración simple, claramente separada del poema, que concluye a modo de «moraleja»:

> «Todo pensamiento emite una Tirada de Dados»



De modo que el poema comienza y acaba con las mismas palabras: «Una Tirada de Dados... Una Tirada de Dados».

El «Número» aparece dos veces en el poema, Páginas IV y IX. Indica, al parecer, la total eventualidad del lanzamiento de dados. Su primera mención describe al Patrón ensimismado en sus pensamientos, frente al océano encrespado, mientras permanece con la incertidumbre de qué gesto debe realizar:

> «EL PATRÓN / infiriendo / de esta conflagración // a sus pies / del horizonte unánime // que se // prepara / se agita y mezcla / en el puño que lo apretaría // como se amenaza // a un destino y los vientos // el único Número que no puede // ser otro // vacila /// para no abrir la mano / crispada / más allá de la inútil cabeza.»

Toda la tensión que domina la vacilación del Patrón se dirige así hacia la «preparación» de este Número enigmático.

---

tes tipografías del poema. Tampoco insertamos, para no sobrecargar la frase citada, los puntos suspensivos indicando que pasamos «por encima» de los incisos.

El Número parece ser el resultado esperado del lanzamiento de dados, pero también de la tormenta y del naufragio, ya que el Maestro «infiere» de la «conflagración» del mar su próximo advenimiento. Quien comprende el sentido de tal Número comprende, pues, el sentido mismo del drama que se desarrolla en el poema. Pero este sentido no cesa, incluso hoy, de escapársenos. Resulta difícil, en efecto, captar en qué puede consistir un número cuya singularidad sería que «no puede ser otro». Desde un punto de vista aritmético, esta idea no tiene evidentemente ningún sentido: podemos decir, ciertamente, que *todo* número es idéntico a sí mismo y no a otro (1=1, 2=2, etc), del mismo modo que podemos decir, además, exactamente lo contrario: que todo número puede ser aumentado en una unidad, y convertirse en otro a través de una suma. Este hecho parece trivial o falso. Pero, incluso admitiéndolo, no podemos *individualizar* un único número que, *al contrario que todos los demás números*, afirmara su perfecta necesidad. El callejón sin salida es el mismo si reflexionamos sobre un número desde el punto de vista del lanzamiento de dados: todo resultado de un lanzamiento de dados es necesario una vez que se ha producido, en el sentido de que la irreversibilidad del tiempo nos impide por siempre modificarlo en cuanto que evento pasado; y se diría también que todo resultado aleatorio es contingente puesto que podría ser otro. Pero nuevamente, y en ambos casos, admitamos o rechacemos la propiedad del Número mallarmeano, no se especifica un único resultado que, a diferencia de todos los demás, manifestaría una necesidad absoluta.

Parece razonable suponer que nos enfrentamos al Número en el sentido de *métrica*. Mitsou Ronat y Jacques Roubaud[53] han señalado acertadamente que la «memorable crisis» mencionada en la segunda oración principal de *Una tirada de dados* se refería a «la exquisita crisis, fundamental» del verso libre, crisis durante la cual se cuestionó la necesidad, para la poesía, de un metro fijo y de una rima regular. El naufragio del Patrón narraría así el del metro, y la voluntad de poeta de mantener, contra viento y marea, la existencia del Número poético por excelencia para la poesía francesa, que es el 12 del alejandrino.[54] Esta tesis tiene, aún hoy, una vertiente incontestable, así como otra desmentida por los hechos.



Por una parte, sabemos que Mallarmé adoptó una posición singular durante la querella entre los versolibristas y los partidarios del verso oficial. Los parnasianos, como Leconte de Lisle o Heredia, negaron que el verso libre fuera un verso en sentido estricto, no viendo otra cosa que un artificio tipográfico: se trataba para ellos de poesía en prosa a la que se agregaban los pasajes mediante líneas arbitrarias. Por el contrario, los versolibristas más radicales, como Gustave Kahn, entonces el principal teórico de la nueva forma, rechazaron cualquier legitimidad del

---

53. Sobre las tesis de Mitsou Ronat y Jacques Roubaud: *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, Mitsou Ronat ed. (París, Change errant/d'atelier), 1980. Véase igualmente la crítica de Robert Greer Cohn en *Critique* n° 416 (enero, 1982, pp. 92-93), y las respuestas de Ronat y Roubaud, en *Critique* n° 418 (marzo, 1982, pp. 276-278).

54. Debe tenerse en cuenta que, en su traducción al castellano, el alejandrino se corresponde con la suma de dos hemistiquios heptasilábicos, lo que ofrece el resultado de 14 sílabas; la métrica francesa computa una sílaba menos por hemistiquio (12 sílabas en total), ya que la terminación de los vocablos tiende a producir sílabas agudas (oxítonas, según la terminología al uso), frente a las palabras castellanas, principalmente llanas (paroxítonas). Conservamos el cómputo francés por la importancia que el autor concederá a las cifras obtenidas. [*N. del T.*].

metro tradicional, no viendo más que un contrato, en el fondo político, herencia del centralismo y del absolutismo real, y servilmente implementado por la obra de Boileau y sus continuadores. Para Kahn, la esencia del verso no estaba de ninguna manera relacionada con el cómputo pueril de sílabas o con el emparejamiento igualmente infantil de rimas: mantenía a la vez una unidad rítmica y semántica que debía remplazar por completo al canon tradicional.



Contra estos extremos, la posición de Mallarmé consiste en un reparto de roles entre los dos tipos de poemas: para el alejandrino debe reservarse la «solemnidad» de las «grandes ocasiones», mientras que el verso libre es el lugar de la individualización, aquel en el que el poeta se forja a sí mismo como un instrumento, una voz, que le pertenece sólo a él. Lejos de ser conflictivas, las dos formas poéticas se complementan. El verso libre evita que usemos como base un alejandrino hasta entonces demasiado empleado y que acabó siendo insoportable al oído. Desde este punto de vista, los versolibristas prolongaron el esfuerzo de aquellos que, como Verlaine o el propio Mallarmé, todavía conservaban el verso oficial, aflojando el mecanismo demasiado rígido por un juego heterodoxo de rupturas y rechazos. Pero a la inversa, el mantenimiento del alejandrino debía permitir a la poesía conservar su poder de unificación, e incluso su papel religioso: su capacidad para unir a través de la melodía una «multitud» que Mallarmé habría deseado abrir mediante su verso a su propio misterio, de acuerdo con un culto cívico donde el poeta de un nuevo arte habría reemplazado al sacerdote de una fe obsoleta.[55]

---

55. Sobre las posiciones de Mallarmé y de los principales protagonistas de la época en relación al verso libre, véase la investigación de Jules Huret de 1891: *Enquête sur l'évolu-*

Esta inquietud por mantener el verso tradicional pero sin renegar del verso libre explica probablemente el aspecto más sorprendente de las «Notas» póstumas de Mallarmé para la redacción del «Libro», esta «explicación órfica de la tierra», la cual, como confesó en 1885 en una carta pública para Verlaine, constituía su sueño más íntimo. Estas Notas, de hecho, fueron seguramente redactadas durante el período en el que la crisis del verso libre más le preocupaba (entre 1888 y 1895), y parecían constituir una respuesta al desarrollo de la nueva forma. En los borradores que se conservan de aquel proyecto, descubrimos especialmente la preocupación por organizar una ceremonia de lectura análoga a una misa civil, cuya Biblia sería un Libro hecho a partir de hojas sueltas, sin nombre de autor, y cuyo oficiante sería presentado como un «operario» que agregaba de dos en dos las páginas móviles según una combinatoria compleja que, al parecer, descubría una multitud de sentidos distintos dependientes de las conexiones.



La descripción de esta ceremonia está plagada hasta la obsesión de cálculos en los cuales el 12 interviene frecuentemente, sea de manera explícita o bajo la forma de divisores y múltiplos. Por ejemplo, el público de la lectura debía estar compuesto de 24 «asistentes» repartidos unas veces en 8 grupos de 3 sillas, otras en 12 grupos de plazas dobles; el ritmo de las lecturas estaba previsto según el ritmo tetralógico de las estaciones, 4 veces al

---

tion littéraire, prefacio y notas de Daniel Grojnowski (José Corti, 1999). Sobre la vocación religiosa, pero desprovista de trascendencia, de la poesía mallarmeana, la obra de referencia sigue siendo la de Bertrand Marchal, *La religion de Mallarmé. Poésie, mythologie et religion* (José Corti, 1988). Véase también el estudio más reciente de Ludwig Lehnen, *Mallarmé et Stéphane George. Politiques de la poésie à l'époque du symbolisme* (París, Ediciones de la Universidad París-Sorbona, 2010).

año; el precio estimado del Libro y de las ganancias esperadas en los envíos obedecía a la misma lógica (dos francos, 240 francos, 480 francos, etc), así como el número de volúmenes editados y de páginas escritas por volumen (p. ej.: «960 volúmenes de 96 páginas»). El mismo tamaño del Libro ha sido diseñado según las relaciones en donde intervienen de nuevo los divisores de 12 o los múltiplos de 6 (cómputo del hemistiquio): el 3, el 4, el 12 y el 18 intervienen así en el cálculo de la altura de la obra, o del número de líneas en longitud y anchura.[56]

Entonces, tenemos la impresión de que Mallarmé trata de encontrar un retiro, una «base de retaguardia» en el 12: expulsado de su reinado sobre el texto poético por el verso libre, parece encontrar refugio en los entornos del texto –materia del Libro y organización del ritual de la lectura– y así disponer de una apariencia de soberanía recobrada dentro de este exilio de márgenes dorados. Y en efecto, el Libro incluso parece reservar un papel al 12 en lo que concierne a la organización del contenido: los pocos bocetos de que disponemos, los «retablos» que el libro debía presentar, no muestran ninguna referencia explícita al 12 en el interior mismo del texto.



Sin embargo, según Mitsou Ronat, el 12 sí dominaría el texto de esta otra respuesta al verso libre que es *Una tirada de dados*, y ello porque preside la lógica secreta de su composición. El crítico hace dos comentarios incontestables: 1) el enunciado mismo donde aparece el Número tiene doce sílabas (incluso si su corte en 5-7

56. Para un análisis de estos diversos puntos, véase el comentario de Jacques Scherer a la primera edición de las Notas en relación al Libro, en *Le «Livre» de Mallarmé* (Gallimard, 1957). Una edición más minuciosa de las Notas se encuentra en la edición de Bertrand Marchal de las *Œuvres complètes* de Mallarmé en dos volúmenes (Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1998).

no lo hace un alejandrino): *«l'unique Nombre qui ne peut pas être un autre»* («el único Número que no puede ser otro»); 2) el poema en su totalidad compone un cuadernillo de once páginas dobles, a las cuales debe agregarse el anverso de la primera página (la del título) y el reverso de la última, lo que equivale a doce páginas dobles, o incluso el equivalente a dos veces 12 páginas, como si un pareado alejandrino devorara todo el espacio del Poema.

Ronat agrega, y éste es el núcleo de su tesis, que el 12 determina también todas las dimensiones involucradas en la composición de la Página: el cuerpo de los caracteres tipográficos (de cuerpo 12, o de un múltiplo de 12), y el número de líneas de la Página (36 líneas por página, siendo 36 un múltiplo de 12). Ahora bien, esta última hipótesis debe ser abandonada sin miramientos en lo que respecta al manuscrito de *Una tirada de dados* (que Ronat no conocía), porque este manuscrito contiene indicaciones de Mallarmé y del impresor que desmienten cualquier deseo de dar preeminencia al número 12 en la edición material del poema.[57] La tesis de una codificación del Poema por el 12 ha sido por tanto refutada por los hechos, sobre lo cual no hay necesidad de volver.



EL METRO ÚNICO

El fracaso de esta hipótesis probablemente suscita entre los comentaristas de Mallarmé un secreto alivio: de este modo, el

57. Sobre la falsedad material de la interpretación de M. Ronat, véase Nikolaj D'Origny Lübecker, *Le sacrifice de la sirène. «Un coup de dés» et la poétique de Stéphane Mallarmé* (Études romanes 53, Universidad de Copenhague, 2003, p. 24); así como la nota de Bertrand Marchal en su edición de las *Œuvres complètes* de Mallarmé (anotado de aquí en adelante como *OC*), Gallimard, 1998, t. I, p. 1.322.

estrafalario antojo calculatorio del Libro no se habría extendido a *Una tirada de dados*, eximiéndolo de esta manía. Sin embargo, si el poeta hubiera insistido en introducir cálculos de todo tipo en el Libro (la obra de su vida), no habría nada de sorprendente en que quedara algo en su poema más ambicioso. Y, de hecho, el 12 continúa gobernando los *contornos* materiales de *Una tirada de dados* –es decir: su número de P/páginas–, mientras administraba los contornos ceremoniales del Libro en sus Notas. Pero si recordamos la ausencia del 12 en los contenidos del Libro, no es de extrañar que esté tan ausente (excepto por algunos segmentos aislados) del contenido de *Una tirada de dados*. Podría ser que *otro* número rigiese el «interior» de este último poema.



Supongamos la existencia de tal Número, y preguntémonos primero en qué podría ser único. Al afirmar que el Número era el alejandrino, Ronan tenía una concepción *genérica* y no *individual* de la unicidad: porque por supuesto hay un gran número de alejandrinos individuales en la poesía francesa, incluso si su metro común es el mismo. Pero supongamos ahora un metro que haya intervenido *una sola vez en toda la historia de la poesía*: un metro, dicho de otro modo, que sea el Número de este poema, en sí mismo único, sin predecesores ni sucesores: *¿Una tirada de dados?*[58] Entonces, tendríamos un Número único en sentido individual y no genérico, producido por un cómputo intrínseco al poema de 1898. El Número será el único representante de

58. Aunque parece que Mallarmé estaba planeando escribir otros poemas de esta forma (y, por lo tanto, fundar un nuevo «género»), el primero todavía tendría la singularidad de un prototipo original. Sobre *Una tirada de dados* como posible fuente de un género nuevo, véase el estudio de la edición *Cosmopolis*, así como la confidencia de Mallarmé a Gustave Kahn, recogida por él en «Les origines du symbolisme», *Symbolistes et décadents* (1902), reeditado en Slatkine, Ginebra, 1977, p. 24.

su orden puesto que se correspondería con un poema singular debido a un método de cálculo que le pertenecería de manera exclusiva. Entendemos por qué el Patrón, ante la conflagración de palabras en la Página IV, puede inferir que *se está preparando* el Número único: porque es el conjunto del Poema el que está *en proceso* de producir «un cómputo total en formación», cuya suma no será completa hasta el final de su desarrollo (es decir, Página XI), como un alejandrino no suma sus doce sílabas hasta llegar a su fin.



Pero ¿por qué crear tal Número? La pregunta excede, como hemos dicho, los límites de este artículo. Nos contentaremos con apuntar lo siguiente: si Mallarmé hubiera codificado un Número único, habría recuperado, radicalizándola, la individualidad del verso libre. Pero en lugar de afirmar que el verso libre está exento de métrica, habría sugerido que más bien está asociado a un metro cada vez único. Codificando el 12 del alejandrino en las Páginas, y un Número singular en el texto, habría tratado de producir una conciliación *poética* (y no una conciliación exclusivamente teórica, como esbozado en la «Crisis del verso» o en la entrevista con Jules Huret) entre el verso regular y el verso libre. En lugar de explicar en «lenguaje crítico» que tiene que haber un reparto de roles entre el verso libre y el regular, Mallarmé había explicado en «lenguaje poético» una articulación entre la métrica y la individualidad del Canto en la composición secreta de *Una tirada de dados*. Todo el poema sería leído como un «doble alejandrino de páginas» (2x12) cuyo interior estaría sin embargo codificado por un metro estrictamente individual porque se emplearía una única vez.

Pero, si hubiera un Metro intrínseco y específico a *Una tirada de dados*, ¿qué cómputo tendría? Y ¿qué debemos contar exactamente para obtenerlo? Guiémonos por el texto. Si el Metro se completa al final de *Una tirada de dados*, entonces podemos esperar que su final nos dé una pista sobre su naturaleza: y tal es el caso, ya que la única palabra que se refiere a un número es el «Septentrión» final, precisamente el que parece contener los siete puntos estelares del lanzamiento celeste. La segunda oración de *Una tirada de dados* se despliega de hecho así:

> «Nada // habrá tenido lugar / sino el lugar // excepto / en la altitud / QUIZÁ // fuera del interés / en cuanto a él señalado / de fuegos / hacia / debe ser / el Septentrión también Norte / UNA CONSTELACIÓN.»



Los «fuegos hacia» son evidentemente los versos alejandrinos, dados por muertos por el incremento del verso libre, y que deben reemplazar en *Una tirada de dados* a otro Metro constelatorio (determinado por el Siete y no por el Doce) que será el nuevo Norte de la brújula poética. Viene luego el final apoteósico:

UNA CONSTELACIÓN

Fría de olvido y de obsolescencia
no tanto
que no enumere
sobre alguna superficie vacante y superior
el choque sucesivo
sideralmente
de una cuenta final en formación

velando

dudando

rodando

brillando y meditando

antes de detenerse

en algún punto último que la consagre

Todo pensamiento emite una Tirada de Dados[59]

Para leer esta apoteosis, entendemos que el poema se encuentra sin más *en proceso de hacer efectivamente lo que describe*. El Dado rodando sobre el Cielo no es otra cosa que la mirada del lector que, palabra por palabra, y sin que lo sospeche, agrega un elemento al Poema=*x* (aún desconocido) que completará el cálculo métrico final al término de la Página. *Una tirada de dados* posee una dimensión «performativa» en la medida en que opera una suma, «enumera» una «cuenta total en formación» de una unidad de cómputo hasta «algún punto último que la consagre». Y ahora tenemos razones suficientes para creer que este Número tiene una relación cercana con el 7.



¿Por qué, en primer lugar, otorgarle un papel tan importante al 7? La razón simbólica es bastante simple: el 7 funciona en Mallarmé como un término medio entre la métrica clásica y el azar puro. Por un lado, el 7 es el número de rimas de un soneto, la forma poética más perfecta, probablemente, a ojos de Mallarmé, y la más frecuentemente practicada por él. Ésta es la razón por

59. UNE CONSTELLATION / froide d'oubli et de désuétude / pas tant / qu'elle n'énumère / sur quelque surface vacante et supérieure / le heurt successif / sidéralement / d'un compte total en formation / veillant / doutant / roulant / brillant et méditant / avant de s'arrêter / à quelque point dernier qui le sacre / Toute Pensée émet un Coup de dés

la cual el soneto en –x (soneto «nulo y que se refleja en todas las formas»), hecho aparecer a medianoche (=12), en el cristal de una sala de estar vacía (el septeto astral), su metro (el alejandrino) y el número de sus rimas, se reflejan en el interior del poema cuya forma rectangular evoca la de un marco de hielo. Por otra parte, el 7 también se refiere al número de estrellas de la constelación (la Osa Menor) donde se encuentra la estrella polar, Norte para los navegantes. Ahora bien, sabemos (especialmente por la confidencia hecha a François Copée)[60] que Mallarmé percibía las estrellas en su diseminación pura como un símbolo celeste del azar. Atravesar con la mirada una constelación en este esplendor carente de sentido es acometer un acto en todo análogo al acto poético, según Mallarmé. Ya que el poeta debe hacer centellear las palabras forjadas y diseminadas por el azar de la lengua, y ello a través del uso de una sintaxis confusa en la cual cada vocablo parece aislado por una «laguna» de las demás, como descontextualizada en el interior de la oración, lo que le permite irradiar una luz nunca antes conocida.



La constelación de Septentrión es, por tanto, el símbolo perfecto de lo Bello desprovisto de su refulgencia sobre el fondo de un azar eterno. También se trata de un recordatorio de la ausencia de Dios, su Nada comprobada por Mallarmé después de las noches de Tournon, para él condición de la Belleza, como la Noche y el aniquilamiento de la luz solar son la condición del esplendor estelar, ahora nuestra brújula. Ni el esplendor estelar, ni los fuegos artificiales –que reproducen en términos humanos, según Mallarmé, la belleza festiva– serían posibles durante el

60. Véase Hubert Fabureau: *Stéphane Mallarmé, son œuvre*; ed. de la Nouvelle Revue Critique; París, 1933, p. 25.

día, con la presencia plena del Sol/Dios que ilumina aún la poesía de los primeros románticos. La negrura de la noche divina es la oportunidad sin precedentes para un verso poético que juega con las elipsis, la ausencia, la oscuridad en donde, por el contrario, brilla violentamente la gracia alusiva a las palabras extrañamente realineadas. El referente supremo así eclipsado, la palabra y la página (inversión negro sobre blanco del blanco sobre negro estelar) finalmente viene a recordarnos su materialidad, como aquello que desde siempre formaba ya el poema (no la rosa, sino la vibración de su ausencia en su denominación). El 7 constituye, de este modo, el símbolo evidente del Norte poético eterno, al fin descubierto gracias a la partida definitiva de este sol divino que, lejos de iluminar, nos cegaba y desviaba al navegante de su ruta. Vemos porque es de noche, y sólo realmente durante la noche, ya que nuestra mirada penetra en la infinidad de las estrellas, mientras que, aferrados a la visión diurna, sólo percibimos las cosas terrenales, y nada del cielo distante: el ojo queda «clavado en el suelo» por la luz implacable del sol. El 7 es, pues, lo estelar al fin liberado de lo solar.



Aquello que ratifica aún más la obsesión por el 7 en Mallarmé se puede encontrar en las Notas sobre el «Libro». Hemos dicho que una primera serie de números se producía por divisores y múltiplos de 12, añadidos a los múltiplos de 6, la cifra del hemistiquio. Pero hay una segunda serie de números no menos importante en las Notas, que resulta estar enteramente constituida *por múltiplos de 5*: hay seguramente 24 asistentes en el público, pero si añadimos el operario, señala Mallarmé, esto hace 25 personas por lectura; cada libro del Libro, es decir, cada uno de sus volúmenes, tendría 5 «motivos» diferentes; los

ejemplares se publicarían según un número múltiplo de 10, y por lo tanto de 5. Y sobre todo: el Libro sería totalmente examinado en un ciclo de 5 años de lecturas (5 años, periodo que denominamos con el término de «lustro», recuerda Mallarmé, razón por la cual otro lustro esclarecería la sala donde se llevaran a cabo las sesiones).



Todos los números presentados en el Libro proceden de estas dos series (múltiplos y divisores de 12 y 6, múltiplos de 5): por ello, podemos juzgar *exclusivamente* estas dos series. Ahora bien, así como la primera serie es simbólicamente evidente (el alejandrino, el hemistiquio), la segunda no presenta un lazo evidente con un número específico de la poesía: ningún elemento del soneto o del alejandrino parece tener una relación privilegiada con el 5. Entonces, ¿por qué esta fascinación por una cifra que va a determinar el ciclo de lecturas? La respuesta nos parece que sería la siguiente: el 12, como se ha dicho, domina solamente los *entornos* del texto leído. Pero ¿cuál será la cifra que regirá el *contenido* del Libro? Mallarmé, en sus Notas, responde implícitamente a esta cuestión: *el Número interno del Libro será el complementario de 5 para obtener el 12*. Dicho de otro modo, basta con restar a 12 el 5 para obtener el resultado: 12 - 5 = 7. Los dos números utilizados en los *entornos* ceremoniales del Libro componen una ecuación implícita cuyo resultado da la cifra que esta vez debe dominar su *contenido*. El Septentrión está, por tanto, codificado en las Notas sobre el Libro sin tener que aparecer explícitamente nunca, puesto que las Notas determinan el código del ceremonial y no aquello interno al Libro: pero se da una indicación que permite pasar de la numerología de la periferia a la del centro. Esto concuerda, pues, con las reflexiones del

Libro que podemos esperar ante los cálculos tan puntillosos de *Una tirada de dados*, esta vez en relación al 7 (el Poema de 1898 parece hacerse cargo del código intratextual que las Notas no habían desarrollado).[61]

A partir de aquí, las condiciones de elucidación del Número se estrechan: debemos encontrar una unidad de recuento que haga salir al 7 del interior del Poema. Pero para hacer esto, veamos la última frase de *Una tirada de dados*, la única oración desprovista de incisos, y cuya simplicidad contrasta claramente con el resto del poema: «Todo Pensamiento emite una Tirada de Dados.» Hemos dicho que debe leerse como una «moraleja» del marco general: un enunciado que recoge su significado de manera concisa. Ahora bien, hay una manera trivial, pero por ello mismo precisa, de entender esta frase. En lugar de decir que se trata de un enunciado que afirma, de manera algo vaga y banal, que todo pensamiento es una apuesta, podemos interpretarla así: *todo pensamiento*, al estar formulado en un lenguaje, *produce una serie de números aleatorios relacionados con los componentes del lenguaje necesarios para formularlo*. Nuestra frase final contiene, como toda frase, un cierto número de letras, de sílabas, de palabras, de sustantivos, etc. Estos números son «engendrados» por el pensamiento en el que se encuentran formulados, pero carecen de sentido por sí mismos, y en particular de un sentido ligado al pensamiento puesto en juego. Al menos, éste es el caso en momentos ordinarios. Salvo el cabalista, ninguno vemos una relación significativa entre la declaración «Te amo» y



61. La mención del «Sept(entrión)» es quizá una manera discreta de firmar el poema; las cuatro letras de esta cifran eran idénticas a las cuatro primeras letras del nombre del poeta («sept» – «step-hane»).

el número 5 que representa el número de letras necesarias para formularla. Se trata de un vínculo azaroso entre el sentido y el número, es decir, una falta de conexión. Pero el poeta tradicional (practicante del verso regular) es precisamente aquel que somete el lenguaje a un cómputo, y muy especialmente a un cómputo de las sílabas para garantizar su metro. ¿Por qué no habría, pues, una indicación en esta frase final sobre el tipo de cómputo que opera para encontrar el Metro del Poema? Planteemos entonces la pregunta: ¿hay algún 7 contenido en nuestro enunciado final, y si es así, de acuerdo a qué unidad de recuento? Ahora bien, sí hay uno, el más simple posible: *la conclusión de* Una tirada de dados *contiene 7 palabras*:

Todo Pensamiento emite una Tirada de Dados
1 2 3 4 5 6 7

Por tanto, podemos ir un paso más allá y formular nuestra hipótesis general: *el Número de* Una tirada de dados *es la suma de las palabras del Poema, cuyo último término es precisamente la palabra «consagre»*[62] *por la cual se completa el lanzamiento estelar*.

De acuerdo a nuestra hipótesis, la frase final *no* forma parte del número: ella es la «cifra» o la «clave» en un sentido tanto criptológico como musical (el poema está escrito «en 7», como una sonata escrita «en Si» menor o mayor). Mallarmé necesitaba hacer surgir el 7 como tal, de manera aislada: y como no podía escribir un poema de 7 palabras, encontró el medio a partir de un enunciado claramente aislado que revela

62. El autor dará especial relevancia a este término, «*sacre*», en el poema original, cuyo significado también puede traducirse como «coronación» o «triunfo». [*N. del T.*].

la Cifra del Número. Pero si nuestra intuición es correcta, entonces *el Número* (el que suman las palabras del Poema desde la primera palabra hasta la palabra «consagre») *contendrá el 7 de manera significativa*.

EL TORBELLINO DEL CÓDIGO

¿Qué queremos decir cuando hablamos de una presencia «significativa» del 7 en el Número? Hay, en una primera aproximación, varios cientos de palabras en *Una tirada de dados*. El Número se escribirá pues con la ayuda de tres cifras: xyz. Si la palabra «consagre» es la 777ª palabra del Poema, el 7 será evidentemente un componente significativo. ¿Hay *a priori* otras posibilidades? La única cifra inmediatamente significativa en la poética de Mallarmé parece ser el 0: asociado al 7, sería un símbolo evidente de la Nada, o de la Noche sobre la cual aparece el Septentrión. Esto nos da otras tres posibilidades en cuanto a la posición de la palabra «consagre»: 700, 707, 770.



Pero incluso si encontramos uno de estos cuatro Números, la relación simbólica de la suma en el Poema será aún demasiado laxa para permitirnos concluir algo más que una mera coincidencia. Para probar que Mallarmé ha contado realmente sus palabras, hace falta descubrir en el texto de *Una tirada de dados* una alusión encriptada *precisamente a alguno de estos números*: el equivalente a un «crucigrama» del Número oculto en un pasaje del Poema.

No obstante, esto es precisamente lo que vamos a descubrir en la Página central del Poema, la Página VI.

COMO SI

Una insinuación simple
al silencio enroscada con ironía
o
el misterio
precipitado
aullado

en algún cercano torbellino de hilaridad y horror
revolotea alrededor del remolino
sin alfombrarlo
ni huir
y le acuna el virgen índice
COMO SI [63]

La Página VI describe el torbellino en el cual el Patrón parece haberse hundido con su embarcación. Todavía queda una «pista en blanco» del «misterio» (la del acto del Patrón, pues se desconoce si lanzó o no los dados). En la página siguiente –Página VII– sabremos que esta pista es una pluma, rozando la toca del Patrón, únicas huellas del Héroe que aún no han sido sumergidas. Asistiremos, en esta misma Página VII, a una efímera coronación *post mortem* (el copete rozando por un instante la cofia del que ya no está). Se sugiere un discreto triunfo del cual ignoramos el sentido. Para elucidarlo, hace falta comprender qué sucedió justo antes, en la Página VI, que acabamos de reproducir.

63. COMME SI / Une insinuation / simple / au silence / enroulée avec ironie / ou / le mystère / précipité / hurlé / dans quelque proche / tourbillon d'hilarité et d'horreur / voltige / autour du gouffre / sans le joncher / ni fuir / et en berce le vierge índice / COMME SI

El punto decisivo mantiene aquí un papel simbólico desempeñado por la imagen de la decapitación en Mallarmé: la de una separación entre la cabeza y el cuerpo, es decir, entre el espíritu y la naturaleza. En un poema en prosa de 1864, «Pobre niño pálido» (inicialmente titulado «La cabeza»), Mallarmé imagina que un pobre niño canta con todas sus fuerzas por las calles para obtener algunas monedas, bajo el riesgo de caer en el crimen y de acabar decapitado. Se trata de hecho de un sueño sobre la expresión «cantar a viva voz»,[64] mencionada al inicio del poema, y desarrollada en su sentido literal. Ésta es la versión mallarmeana del canto del cisne: el canto poético exige un alzamiento del espíritu que tiende desesperadamente a alcanzar el cielo inaccesible, hasta obtener una pureza que es al mismo tiempo una separación mortífera con el mundo terrestre (en sentido figurado para el cuerpo). Encontramos este tema de la pureza decapitada en *Igitur*, en donde se evoca un «busto con una gola arácnea», símbolo del devenir Espíritu del Igitur. Pero es sobre todo la labor siempre recomenzada de las *Herodías* en donde se manifiesta esta obsesión, y en particular en las *Bodas de Herodías*, cuyo preludio imagina la cabeza de san Juan Bautista entonando un canto de gloria en el momento en que el verdugo acaba por separarla de su cuerpo.



Ahora bien, este proceso espiritual es precisamente incorporado a *Una tirada de dados*. De hecho –Página IV–, cuando el Patrón acaba de inferir el advenimiento próximo del Número único, y mientras sostiene el puño cerrado alrededor de sus dados, se escribe sobre su propósito: «Espíritu / para lanzarlo / en

---

64. En francés, «*chanter à tue-tête*», literalmente «cantar a cabeza muerta». [*N. del T.*].

la tempestad / replegar su división y pasar orgulloso.» El Patrón se va a convertir en un «Espíritu puro» capaz de lanzar su suma (ya que el resultado se divide por los dados que, se supone, son dos, como en *Igitur*) y de lanzarse a la muerte, aceptada valerosamente («pasar orgulloso»). No obstante, este proceso se inicia a partir de una decapitación simbólica, el mar que parece haber ahogado el cuerpo del Patrón por entero, a excepción de la cabeza, salpicada en su momento de espuma: una ola, de hecho, «invada al jefe / fluya como barba sumisa», provocando un envejecimiento instantáneo del hombre (una barba blanca) que metaforiza su inminente muerte. Página V, la cabeza se llama «inútil» porque parece separada del cuerpo, que se ha vuelto invisible bajo el agua; el puño tendido que mantiene los dados se eleva todavía sobre su rostro.

Regresemos a la página VI. Ésta representa, en primer lugar, un papel literalmente central en el Poema: su posición, en la exacta mitad del folleto, lo separa en dos mitades iguales, en las cuales el recuento de páginas (12 a cada lado si contamos la página de título y la trasera del libreto) nos obliga a leer el conjunto del Poema como dos versos *rimados* según una estructura quiasmática: el primer verso se desarrollaría entre «*Una tirada de dados*» y el primer «Como si» de la Página VI; el segundo verso, entre el segundo «Como si» de la Página VI y «Una tirada de dados». Esta dualidad del Poema en dísticos expone la concepción mallarmeana del verso como estrofa o pareado. El verso moderno, especialmente el francés, tiene, a ojos de Mallarmé, la superioridad sobre el verso antiguo de ser do-

ble (estrofa o pareado) por lo que respecta a la rima.[65] Lo cual supone que la Belleza contiene en su centro un vacío, el mismo que separa los dos versos y que les permite resonar juntos. En esta Página VI, el pliegue central, que ocupa precisamente el texto describiendo el torbellino del naufragio, representa el papel de abismo constitutivo de la belleza dual de las locuciones en espejo: «como si» – «como si». Rima fonéticamente perfecta al mismo tiempo que métricamente incorrecta, ya que las dos palabras o expresiones idénticas no pueden, según la regla, estar juntas al final de los versos.

Esta defensa irónica de la rima (frente al desprecio que le tenían ciertos versolibristas) va de la mano de la defensa, en la misma Página, de la idea misma de metro poético. Porque descubrimos, dijimos, el «crucigrama» del «Número único» buscado, y por lo tanto el único Metro de *Una tirada de dados*. Este crucigrama servirá como prueba de que *los dados fueron lanzados* antes del naufragio del Patrón, y que el proceso espiritual, la decapitación del anciano del cual sólo queda de «jefe» lo simbólico (la toca y la pluma), llegó finalmente a su término. Hubo un lanzamiento de dados, una suma de versos, como desafío a la destrucción métrica puesta en marcha por el verso libre, así como una salvación del poeta similar a la de Juan Bautista.



¿Cómo funciona lo que parece ser una «adivinanza» infantil, maliciosamente sembrada en el corazón del texto, en su momento más dramático? Para descodificar el crucigrama, hemos de hacer una digresión al Preludio de *Bodas de Herodías*. Este texto inacabado de 1898 es contemporáneo de la última redacción de

---

65. Véase «Solemnidad», en ***Divagaciones, Op. Cit.***, pp. 203-209.

Una tirada de dados. Ahora bien, descubrimos en el inicio de este Preludio una frase también enmarcada por la conjunción «Si»:

> **Si…**
> Genuflexión como a la deslumbrante
> Nimbo allí tan gloriosamente arrodillado
> En la falta del santo con lengua agarrotada
> (…)
> No sabemos qué máscara cruel y feroz eliminó
> Triunfal y perentoriamente **si**[66]



Los versos se presentan como un largo paréntesis interrumpiendo una subordinada hipotética que se reanuda en el momento del segundo «si». Hemos cortado el pasaje encuadrado por ambos «si» porque no es necesario comentarlo entero para captar el sentido que es crucial aquí. Para ello, bastará con citar el comentario que Bertrand Marchal hace de estos versos: «Este "si" inicial que aparece en las *Bodas de Herodías* bajo el signo de la ficción, queda suspendido hasta el verso 14, donde introduce al final una subordinada hipotética cuyo verbo principal aparece en el verso 25… Entre ambos "si", los catorce primeros versos instalan el decorado simbólico de las *Bodas de Herodías*. Pero este "si" que da la tonalidad al texto *evoca también la nota, cuya etimología es conocida: Sancte Ioannes, "san Juan".*»[67]

Entendemos entonces que este término aparentemente simple, «si» (la primera palabra de las *Bodas de Herodías*, y que

66. *Si…* / Génuflexion comme à l'éblouissant / Nimbe là-bas très glorieux arrondissant / En le manque du saint à la langue roidie / (…) / On ne sait quel masque âpre et farouche éclairci / Triomphalement et péremptoirement *si*

67. *OC* I, 1.225-1.126. El subrayado es nuestro.

ocupa también el centro de *Una tirada de dados*), resume en sí mismo tres aspectos esenciales de la poética:

1. El papel de la ficción: en el Prefacio de 1897, Mallarmé escribe a propósito de su Poema: «Todo sucede, abreviando, en hipótesis; se evita el relato.»[68] «Si», es entonces la conjunción que introduce el discurso hipotético, símbolo de la presentación axiomática y no narrativa de *Una tirada de dados*: el «ya sea» de la Página III explicita, en efecto, sobre el modo de la suposición matemática, las «circunstancias eternas» (anunciadas en la Página anterior) en las cuales la tirada de dados va a ser efectuada.
2. Pero el *si*, tomado esta vez en el sentido de la nota musical, simboliza también la rivalidad entre la poesía y la música (especialmente la de Wagner). Mallarmé compara la *Tirada de dados*, siempre en su prefacio, con una «partitura».[69] *Si* es entonces la nota de la partitura que, al mismo tiempo, por una coincidencia feliz, constituye la única sílaba que se reparte entre poes*í*a y mús*i*ca (como el único tesoro que ambos reivindican). Mallarmé, como sabemos, impugnó a la música el privilegio del canto, considerando que la forma instrumental no podía por sí misma producir un significado que no fuera vago.[70] La música de la ópera no puede nunca fusionar juntas palabra y canto: es incapaz de producir una totalidad de



---

68. *OC* I, 391. [Véase también Stéphane Mallarmé, *Poesías, seguidas de Una tirada de dados*, Madrid, Hiperión, 2003, p. 253, traducción de Francisco Castaño. *N. del T.*]

69. *OC* I, 391. (*Ibíd.*).

70. Véase en particular «Richard Wagner, ensueño de un poeta francés», así como «La música y las letras», en *Divagaciones*, seguido de *Prosa diversa/correspondencia* (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pp. 137-144).

«yuxtaposición» entre el libreto y la música, yuxtaposición que es manifiesta en Wagner por la conexión entre su arte de la instrumentalización y el antiguo trasfondo de la leyenda nórdica artificialmente resucitado en otros ámbitos. Sólo la poesía –porque engendra un canto por la sola presencia de la palabra– puede producir la unidad profunda del pensamiento y de la música. No necesita ser leída en voz alta para que su melodía, mental y no instrumental, produzca la intensidad de su efecto: la poesía es «música del silencio» (*santo*). Mallarmé recuerda así, en la Página VI, que *si* es una «insinuación» «al silencio enroscada»; dicho de otro modo, la nota musical es también la primera sílaba del «silencio» de la lectura que la poesía sola puede poner en melodía.



3. Finalmente, en un tercer sentido derivado del anterior, «si» se revela como las iniciales (la «cifra») de san Juan, y por eso es el símbolo de la purificación operada por el acto del poeta, quien lo separará de su parte finita y natural.

Se infiere que «como si» no es simplemente un grupo conjuntivo que introduce una proposición hipotética incompleta («como si...»), sino también que la expresión es, ante todo, una comparación *completa*. La ausencia de puntuación del poema permite introducir esta ambigüedad, ya que el lector tiende a introducir puntos de suspensión, característicos de la imprecisión ensoñadora que se atribuye a Mallarmé cuando no se lo conoce bien, imagen con la que el poeta juega irónicamente para inducirnos a error. Todo sucede *como si* la locución significara solamente «como si...», mientras que significa más profundamente *una comparación de la toca y de la pluma del Patrón flotando sobre*

las aguas con la cabeza decapitada de san Juan. La toca, único resto del héroe, es «como» la cabeza degollada del apóstol: signo de una pureza absoluta anunciadora de un evento inaudito. Pues de igual modo que san Juan es el apóstol que anuncia a Cristo, la decapitación simbólica anuncia el advenimiento de un Número único entre todos los demás.

Pero luego seremos invitados a preguntarnos si la comparación no debe ir más lejos. En la oración central, entre los dos «como si», Mallarmé insiste en efecto sobre la sílaba <si>, y sobre el hecho de que la palabra deba sugerirnos algo más enigmático. El poeta habla de «una ins*i*nuación *si*mple al *si*lencio enroscada» del «misterio pre*ci*pitado» o incluso del «virgen índice». Todas estas expresiones son llamadas a descubrir lo que el «si» puede «insinuar» más allá de su «silencio». Este mismo «si» que se precipita hacia el abismo central se proyecta más allá de sí en la parte inferior de la Página, como un «misterio» siempre completo. ¿No habría entonces, en esta nota musical que denota al santo anunciador, el indicio aún virgen (no desflorado) de nuestro Número?



Si basta, por supuesto, con descifrar una vez más un código elemental (una «insinuación simple»), veamos la posición de *si* en la clave de *sol*, la misma que todo el mundo conoce:

Do	Re	Mi	Fa	Sol	La	Si
1	2	3	4	5	6	7

Si es la séptima nota de la escala elemental. El 7 es, pues, la cifra que, en el orden aritmético, es «como <el> si» en el orden de la escala. El crucigrama del Número es pues construido de

acuerdo a una insinuación en efecto simple del Siete como el *si*. Por ello, comprendemos que nuestro Número comienza y acaba por 7, ya que es codificado por una secuencia que comienza y acaba por este «como» si: «Como si – Como si» = «7 – 7».

Nos queda descubrir aquello que el «código» del texto encuadrado entre los dos «como si», a fin de obtener la cifra central del Número, y por tanto ésta en su totalidad. Ahora bien, aquí la comparación es nuevamente obvia, puesto que lo que el texto central dice es un «torbellino», un «abismo» que engulle todo, situándose en el pliegue abisal del medio del Poema. Y ¿cómo representar mejor un torbellino, de forma circular, y un abismo vacío, que por la cifra 0? A partir de aquí, el enigma del Número nos entrega un resultado perfectamente definido:



el Número de Una tirada de dados *es el 707*.

DIALÉCTICA DEL 707

Antes de verificar si el recuento de palabras confirma esta primera descodificación, demostremos que, en el desarrollo del Poema, se refuerza la hipótesis del 707 como identidad del Número (que habría brillado en el cielo mallarmeano antes de ser atravesado por un Boeing de largo recorrido).

La primera confirmación nos viene dada por la frase que atraviesa desde arriba las Páginas VIII y IX: «preocupado / expiatorio y púber / mudo // reír / que / SI /// ERA / EL NÚMERO //SERÍA // EL AZAR». Ahora bien, proponemos al lector hacer un experimento por sí mismo. Abra el Poema por la Página VIII y fíjese en el final de la frase «mudo reír que SI»; luego gire la

Página bruscamente, y lea la parte superior de la Página IX: descubrirá entonces una frase totalmente diferente a la anterior insertada en el corazón del problema: *mudo reír que SI: ¡era el Número!* Y así, la risa no significa, como tenemos el hábito de sostener, la amarga conciencia de que todo Número sería un efecto insignificante del azar y de que el lanzamiento no tendría razón alguna de ser o no ser. Significa exactamente lo contrario: que el Número se ha producido, y que nadie podrá escuchar la risa muda del Patrón por mucho tiempo, encantado del giro que acaba de jugar al lector, sin darse cuenta de que «si» era el Número (o su principio generador).[71]



Un segundo indicio del 707 nos es dado en la Página V, que precede al torbellino y que describe la última vacilación del Patrón, ya que su mano y su cabeza todavía perviven en el desastre. Luego interviene un «ulterior demonio inmemorial», es decir, el demonio ancestral de la poesía, pero posterior a la catástrofe que rompió el verso. Este demonio, obviamente, guiará el gesto decisivo del Patrón, ya que éste, simbólicamente decapitado, arrancado de su condición corporal, está listo para seguir con su parte superior, «la Divinidad, que no es nunca sino Ella misma».[72] Se supone entonces que el viejo tomará la elección correcta. Ahora bien, ¿qué le susurra este demonio? Aquí está el pasaje: «el ulterior demonio

71. Añadamosque Mallarmé sugiere, por esta misma frase, que corresponde a la música aquello que ella entendía como propio: el segmento «mudo reír que si» contiene, en efecto, las tres sílabas de la palabra «musique» («música»); la ironía estriba en que la palabra «mudo» contiene la primera sílaba. La «nota» *si* se convierte en la «clave» de la poesía *Una tirada de dados*, entendida siempre como «música del silencio». Podemos recordar aquí la definición de poesía en «La música y las letras», definición que anticipa la empresa de *Una tirada de dados*: «cifrado melódico callado» (*Divagaciones, Op. Cit.;* p. 389).

72. «Catolicismo»; *Divagaciones; Op. Cit.*, pp. 261-262.

inmemorial / habiendo / de comarcas nulas / inducido / al viejo hacia esa conjunción suprema con la probabilidad». El pasaje significa evidentemente que el demonio ha ordenado al Patrón, a partir del 0 central del 707 («de comarcas nulas»), elevarse hacia el 7 *que es en efecto el resultado más probable cuando lanzamos dos dados.*[73]

Pero las confirmaciones más claras de nuestra hipótesis se encuentran en la Página IX, es decir, en el momento en que el lector descubre la segunda y última mención al Número, y también la más detallada. Esto se presenta de forma gloriosa, en mayúsculas, en la parte superior de la Página, en definitiva como «nacido estelar». Entonces, una lista de sus características aparece como «extendida»; todas se encuentran marcadas por verbos en subjuntivo que atestiguan la sustancia hipotética:



ERA *EL NÚMERO*
nacido estelar

EXISTIERA
de otro modo que como alucinación dispersa de agonía

COMENZARA Y CESARA

---

73. La misma Página V describe también la «sombra» del demonio en estos términos: «su sombra pueril / acariciada y pulida [...] / sustraída / a los duros huesos perdidos entre las tablas / nacido / de un retozar / con el mar del abuelo tentado o el abuelo contra el mar / una oportunidad ociosa». Es evidente que «su sombra» se entiende, por efecto de la *liaison* [fenómeno de la fonética francesa basado en la inserción de un fonema entre vocales de palabras adyacentes, N. del T.] como «su número» [«*son ombre*» – «*son nombre*»]. El número del demonio se halla a punto de ser sustraído de los dados de huesos que sostiene el Patrón, es decir, a punto de acceder a un estado eterno, ya que es indiferente a la contingencia de otras tiradas de dados. Este Número nace del «retozar» entre el poeta y el oleaje rompiente de palabras, pacientemente agregadas por el Patrón. Éste ha intentado una «oportunidad ociosa» jugando «la partida como maniaco canoso», obsesionado por su cómputo minucioso y aparentemente absurdo (Página IV).

brotando aunque negado y cerrado aparecido
al fin
por alguna profusión diseminada como rareza
SE CIFRARA

evidencia de la suma por poco que una

ILUMINARA[74]

Todas estas características se vuelven claras una vez que conocemos el Número que portan y el código mediante el cual se encriptan. La expresión «nacido estelar» significa que las constelaciones preñadas de palabras engendran progresivamente el Número, que no es otro que su suma. La afirmación «Existiera / de otro modo que como alucinación dispersa de agonía» se refiere al hecho de que la primera condición para entender el Número es entender, lisa y llanamente, que existe: como un Número real, y no como un fantasma que sería incapaz de producir el estallido alucinatorio y agónico de palabras sobre las Páginas. «Comenzara y cesara»: aquí comienza la descripción estructural del Número, y la relación que existe entre el 7 y el 707. El 7, en efecto, es el Número primordial (incluso si es, en términos aritméticos, una «cifra») en el que se determina la lógica del Número secundario: el 707. El 707, por tanto, comienza y acaba por 7: se rodea el abismo central del 0 por su propia perfección. Dicho de otro modo, 707 es el Metro por el cual el 7 rima consigo mismo sobre el abismo que lo separa de sí. El 707 es la defensa tanto del metro



74. *C'ÉTAIT LE NOMBRE* / issu stellaire / EXISTÂT-IL / autrement qu'hallucination éparse d'agonie / COMMENCÂT-IL ET CESSÂT-IL / sourdant que nié et clos quand apparu / enfin / par quelque profusion répandue en rareté / SE CHIFFRÂT-IL / évidence de la somme pour peu qu'une / ILLUMINÂT-IL

regular como de la rima en donde se recuerda que la verdad de la Belleza tiende a su repetición, a su resonancia consigo misma en el centro de pares de versos, rimados por sus últimas sílabas y conectadas más allá del vacío que ocupa su centro. De ahí que una «dialéctica» (no hegeliana, pero real) resuma el enunciado que sigue: «brotando aunque negado y cerrado aparecido / al fin / por alguna profusión diseminada como rareza». Ésta es la descripción exacta de lo que sucedió en la página VI: el 7, codificado por el «si», fue negado por el torbellino = 0 del centro de la Página, antes de reaparecer para cerrar el Número. 707 resume entonces *tanto* la negación del 7 por el cero *como* la negación de esta negación =0 de nuevo por el 7, en una totalidad que contiene la nada como *el momento esencial, mas contenido* (superado/ conservado) de la Constelación. No hay belleza estelar sin noche contenida (diferente de la noche oscura) y asumida, sin la ausencia lúcida y controlada del Dios trascendente, condición de la nueva poesía. La nada interna a la rima está rodeada por el texto: no absorbe todo en su abismo, pero introduce la tensión controlada de la falta para engendrar el verso dual.

En este mismo pasaje, no es hasta el término «brotar» que toma significado preciso y obvio, aludiendo al torbellino donde ha sido engullido el 7 antes de surgir de nuevo. Pero la «negación» del Número significa también su ocultamiento en el código secreto del Poema; y su «cierre», su finalización secreta por la adición de esta «profusión diseminada como rareza» que son las palabras enrarecidas en una Página donde de hecho domina el blanco. Esta dialectización del Número a través de su autonegación se oye por otro lado en el nombre mismo del Número, según una coincidencia que probablemente no se le escapó a

Mallarmé: «*Sept cent Sept*» (setecientos siete) puede oírse en efecto como «Sept sans Sept» (siete *sin* siete). El siete mallarmeano es un «siete francés»: un siete barrado en su centro, tachado para destacar mejor.

El resto de la Página se explica a sí misma: «Se cifrara / evidencia de la suma por poco que una / Iluminara»; el Número será cifrado (*id est*: descodificado e informado por la cifra 7 que sirve de clave), por poco que el lector simplemente tenga la idea de hacer existir esta suma, de hecho evidente, que es la adición de palabras.

Finalmente, una última alusión obvia a la estructura del Número se encuentra en la parte inferior de la misma Página IX, que relata el engullimiento de la pluma antes de la aparición de la Constelación final:

Cae
la pluma
rítmica suspensa de lo siniestro
sepultarse
en las espumas originales
no ha mucho de donde sobresaltó su delirio hasta una cima
marchita
por la neutralidad idéntica del remolino[75]

El «delirio» es el del Poeta, que es siempre proyectado hacia un Ideal cargado de Nada: una «cima marchita por la neutralidad idéntica del remolino». Este Ideal es «la pieza prin-

75. *Choit / la plume / rythmique suspens du sinistre / s'ensevelir / aux écumes originelles / naguères d'où sursauta son délire jusqu'à une cime / flétrie / par la neutralité identique du gouffre.*

cipal, o nada» de la Literatura («La música y las letras»). Es decir, esta nulidad que está en el centro de los pareados y de las estrofas, símbolo de la trascendencia desaparecida en la cual la poesía debe, por tanto, encontrar su fundamento. Nada que se pueda simbolizar por el elemento «neutro» e «idéntico» que es el 0, ubicado en el centro de un Septentrión desdoblado por la rima.

SUMAS



Todo concuerda así en el texto del Poema para confirmar que el Número es efectivamente el 707. Queda por verificar esta hipótesis por el cómputo. Y aceptaremos que si «consagre» era, como habíamos supuesto, la palabra 707 del Poema, no puede ser una mera coincidencia, sino que debería al contrario constituir la prueba objetiva por excelencia (en términos aritméticos) de lo que hemos dicho. Remitimos al lector, por tanto, al recuento de palabras del poema al final del artículo, donde se podrá verificar que

«consagre» es la palabra 707 de Una tirada de dados[76]

76. Se ha adoptado la siguiente regla: cualquier palabra separada por un espacio en blanco se cuenta como una sola. Las dos locuciones *«par delà»* (en Página V) y *«au delà»* (en Página XI), ambas traducidas como «más allá», no están unidas por un guión en la grafía original del manuscrito de 1989: se computan como cuatro palabras distintas (cada una posee en efecto un significado autónomo) y no como solamente dos palabras compuestas. *«Peut-être»* («quizá»), al contrario es computada como una sola palabra, ya que el guión está esta vez avalado por el manuscrito: el guión anula el poder del blanco haciendo de puente entre un término y otro. Sin embargo, no hace falta decir que los guiones que conectan los verbos y sus pronombres en *«existât-il»*, *«se chiffrât-il»*, etc («existiera», «se cifrara»), no unifican los dos términos de la misma manera que una palabra compuesta: son, por lo tanto, computadas como dos. El guión unifica en su función léxica, pero no en su función sintáctica.

En nuestra opinión, el caso está resuelto: Mallarmé ha contado bien las palabras de su Poema para generar el Número.

Pero la confirmación de nuestra hipótesis no se detiene ahí. Porque *encontramos este mismo principio operando en los dos sonetos octosilábicos habitualmente asociados a* Una tirada de dados. «Saludo» y «A la nube agobiante...». El primer soneto, «Saludo», abre la colección de las *Poesías*. Comparando un banquete de poetas con una salida de veleros hacia nuevos horizontes, éste es, de los dos poemas, el más cargado de esperanza, y resume en un verso de una concisión impactante todo el proceso de *Una tirada de dados*: «Soledad, arrecife, estrella.» No sorprende, por tanto, que éste sea el soneto que contiene, en el número de sus palabras (el título no se cuenta, igual que en *Una tirada de dados*) la constelación en la forma de su plenitud:



«Saludo» contiene 77 palabras

A este poema inaugural, que apunta a la perfección consumada del saludo, responde, en posición penúltima de la colección, el soneto «A la nube», cargado por el contrario de una negatividad extrema: una nube, negra y tormentosa, cubre el mar tempestuoso en el cual parece haberse hundido un barco. Pero nada es seguro: quizá no haya sucedido nada más que el lugar; nada más que una espuma y la quimera de una sirena. Esta aniquilación del viaje poético, deseado en el inicio de la colección, significa así su relevo bajo la forma de una ficción asumida: la de la «sirena» que encontramos también en la Página VIII de *Una tirada de dados*. No debe sorprendernos, por tanto, que el soneto

esta vez esté cerca de la Constelación y de la nada, es decir, del 7 y del 0:

«A la nube agobiante...» contiene 70 palabras[77]

Queda el famoso soneto con rima en –x,[78] el más explícitamente reflexivo de los tres. Pero aquí el puntillismo de Mallarmé ha debido de chocar con un obstáculo. En efecto, los dos sonetos precedentes estaban compuestos de octosílabos. Un soneto octosílabo tiene 112 sílabas, o 14 versos de 8 sílabas. Por otro lado, el soneto en –x está escrito en alejandrinos: se compone así de 168 sílabas, o 56 sílabas más que un soneto octosilábico. Esta diferencia es considerable en la longitud del soneto: es casi imposible, con tal exceso de sílabas, obtener un total de palabras del orden de 70 o 77; haría falta una acumulación artificial de palabras de 3, 4 o 5 sílabas. Y por supuesto es imposible obtener sobre un soneto un total de 7 o de 707 palabras como en *Una tirada de dados*. Un soneto en alejandrinos es siempre del orden de la centena de palabras: su «número» comienza generalmente por un 1, cifra que no tiene un significado particular en la simbología adoptada por Mallarmé. Ésta es la razón por la cual, creemos, este soneto no podía encriptar el número de sus palabras, ya que no habría ninguna conexión con el 7 (104 palabras en la versión de 1868).



77. Las cuentas realizadas sobre estos dos poemas pueden ciertamente producir un resultado similar, por el solo hecho de azar esta vez, en un soneto como «Todo orgullo fuma poniente...» (su datación y su temática excluyen la posibilidad de que proceda de la crisis del verso libre y de la búsqueda de un metro sustituto). Por sí mismos, estamos de acuerdo, los dos «hechos computables» que hemos expuesto para *Saludo* y *A la nube...* no significarían nada: sólo son complementos del Número descubierto en *Una tirada de dados* que ya no pueden ser plausiblemente considerados como meras coincidencias.

78. Se refiere al poema que comienza *«Ses Purs ongles très haut dédiant leur onyx»* («Con puras uñas su ónix muy alto dedicando»). [*N. del T.*].

Las fechas de la primera publicación de los dos sonetos cifrados también son significativas: «Saludo» aparece en 1893, «A la nube», en 1894, es decir: tanto uno como otro en el periodo probable de redacción de las Notas con vistas al «Libro» –con su frenesí por computarlo todo, y el 7 «grabado a contrarrelieve» como aquello que debe ser la regla numérica del contenido poético–. Queda claro, por tanto, que Mallarmé comenzó a «probar» la idea de propagar un cómputo clandestino en el cuerpo de sus poemas de 1892, y que sistematizó el procedimiento en 1898 después de ponerse a trabajar en los dos sonetos relacionados con *Una tirada de dados*.



No tenemos espacio para abordar en detalle la cuestión compleja de la versión de *Cosmopolis*, y es un tema igualmente delicado el de los juegos de pruebas tanto de la versión de 1897 como la de 1898. Lo esencial se resume así: la edición de 1897 comporta 703 palabras, pero también cuatro signos de puntuación (los paréntesis) situados antes de la palabra «consagre». Contando los paréntesis, nos aseguraríamos un total de 707 palabras. Es cierto que en esta misma versión se agrega un guión como quinto signo de puntuación, pero se encuentra *después* de la palabra «consagre», y aísla claramente la frase final: funciona como la indicación de una reanudación desde cero, necesaria para el proceso de conteo (la «moraleja» debe contarse de 1 a 7, no de 708 a 714). Ésta es la razón por la cual este guión no debería ser contado de la misma manera que los paréntesis: respiración entre dos cómputos, signo de separación, y no un elemento numerado de uno o de otro. Podemos explicar de dos maneras las 703 palabras de 1897: o Mallarmé no había adoptado el mismo sistema de conteo en la edición *Cosmo-*

polis, pero la habría simplificado afortunadamente en 1898, suprimiendo la puntuación y contando sólo las palabras, o simplemente habría cometido un error material –lo que también es verosímil dada la novedad de la empresa–, hasta cierto punto, al conjugar la suma de las palabras, la composición espacial de la escritura y las variaciones tipográficas, todo de acuerdo con los estrictos plazos para la publicación en una revista. Una ligera variación de la suma de las palabras en las diferentes tiradas de pruebas de 1898 (una variación de una sola palabra, en realidad) parece corroborar la hipótesis de un retardo en la cuenta «perfecta»: se descubre que Mallarmé estuvo equivocado largo tiempo, mucho después de la versión de *Cosmopolis*, antes de llegar a la cuenta exacta. Todo aboga, pues, a favor de un error en la versión de 1897.

CONCLUSIONES

Quedémonos para resolver el problema más difícil: ¿por qué Mallarmé pensó que había respondido, por medio de este cifrado, a la crisis del verso libre? ¿Cómo podía creer que había engendrado de esta manera «el único Número que no puede ser otro»? Una respuesta rigurosa a esta cuestión excedería los límites de este texto. Nos contentaremos, para concluir, con desentrañar las dos pistas que nos parecen más pertinentes para comprender el gesto de Mallarmé.

1. La primera virtud del Número es demostrar que el conjunto de *Una tirada de dados* es un único Verso. Este Verso posee su metro intrínseco; éste está constituido a la mane-

ra de un pareado (y no un verso simple) cuyo abismo central proporciona a sus rimas (la de «Como si» con el «Como si», la del 7 con el 7) una efectividad correcta. Mallarmé ha logrado conjugar la amplitud del verso regular con la individualidad del verso libre: se produce un Verso que es la síntesis de uno y otro, ya que este Verso posee un Metro, pero un Metro único, factor de singularidad. El poeta hace pasar, de contrabando, una defensa de la regla en el corazón mismo del Poema que parece romper, más aún que el verso libre, todas las reglas antiguas. No se trata solamente, en *Una tirada de dados*, de inventar nuevas coerciones; se trata, más extrañamente, de defender las antiguas reglas con la ayuda de las nuevas. Defender el viejo metro silábico con la ayuda de un nuevo metro «léxico»; defender la antigua rima con la ayuda de un nuevo desdoblamiento del verso, incluyendo siempre el abismo en su mitad. La propia noción de «modernidad literaria» adquiere así otro cariz a la luz de esta posible relación entre la poesía «de ruptura» y su pasado tradicional. *Una tirada de dados* ilumina la singularidad de las reglas pasadas al hacer que destaquen mediante restricciones completamente inéditas.



2. Este Metro hace del Poema ya no una *representación* sino un *acto* con vocación performativa. Parecía que *Una tirada de dados* era una representación de un posible lanzamiento de dados: el del Patrón, que valía, según se escribe en el Poema, de «legado a alguien ambiguo». Ahora bien, esta «botella tirada al mar» (inspirada en el poema homónimo de Vigny) de mensaje enigmático (botella que

el azar tuvo que entregar o no a la posteridad) *la lanzó efectivamente el propio* Mallarmé en forma de código que no podría saber si sería captado algún día por los lectores futuros. Descubrimos que el poeta se ha arriesgado a no ser nunca descifrado. Pero este peligro (tal es el efecto de un código) es intrínseco al Poema: es parte de su propio gesto que sea un *riesgo real*, y no la representación de un riesgo. Mallarmé nos ha legado así la tarea de comprender por qué *Una tirada de dados* abría nuevas posibilidades a la poesía al hacerse el emplazamiento de un acto, de un secreto y de una apuesta efectiva.

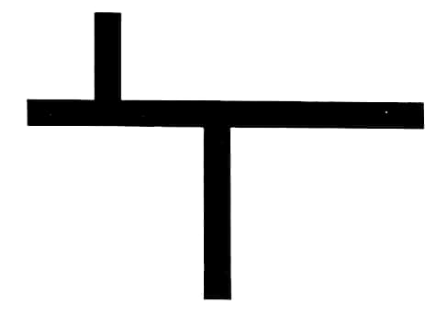


Hay, en verdad, y estamos convencidos de ello, una dimensión *sacrificial*, e incluso crística en ese deseo de transmitir a los herederos desconocidos, más allá de la muerte de su autor, un Número que podría haber sido revelado, mientras que quizá contenga en él la cifra de una poesía por llegar. Mallarmé sabía, seguramente, que no conocería nunca el destino del Número. Había sacrificado al Azar el posible descubrimiento póstumo de su gesto, o la posible desaparición del mismo en el limbo de la incomprensión. Pero este sacrificio, esta «consagración» o «triunfo», es parte a su vez de la esencia misma del Número. Mallarmé quería o no ser entendido o ser redescubierto a través del desconcertante peligro que sabiamente elaboró con vistas a la posteridad: nunca ser descifrado y, por lo tanto, leído. Y este peligro sólo podía ser consciente redoblado por otro, aún más grave: aquel de ser motivo de burla universal si el código era correctamente descubierto, pero porque sería incomprendido en su significado profundo, condenado como

un gesto ridículo. Somos convocados, así, a comprender cómo este auténtico drama, experimentado por el poeta al borde de la muerte, fue para él la respuesta última que pretendía dar a la crisis de la poesía moderna. En la cual probablemente estemos todavía.



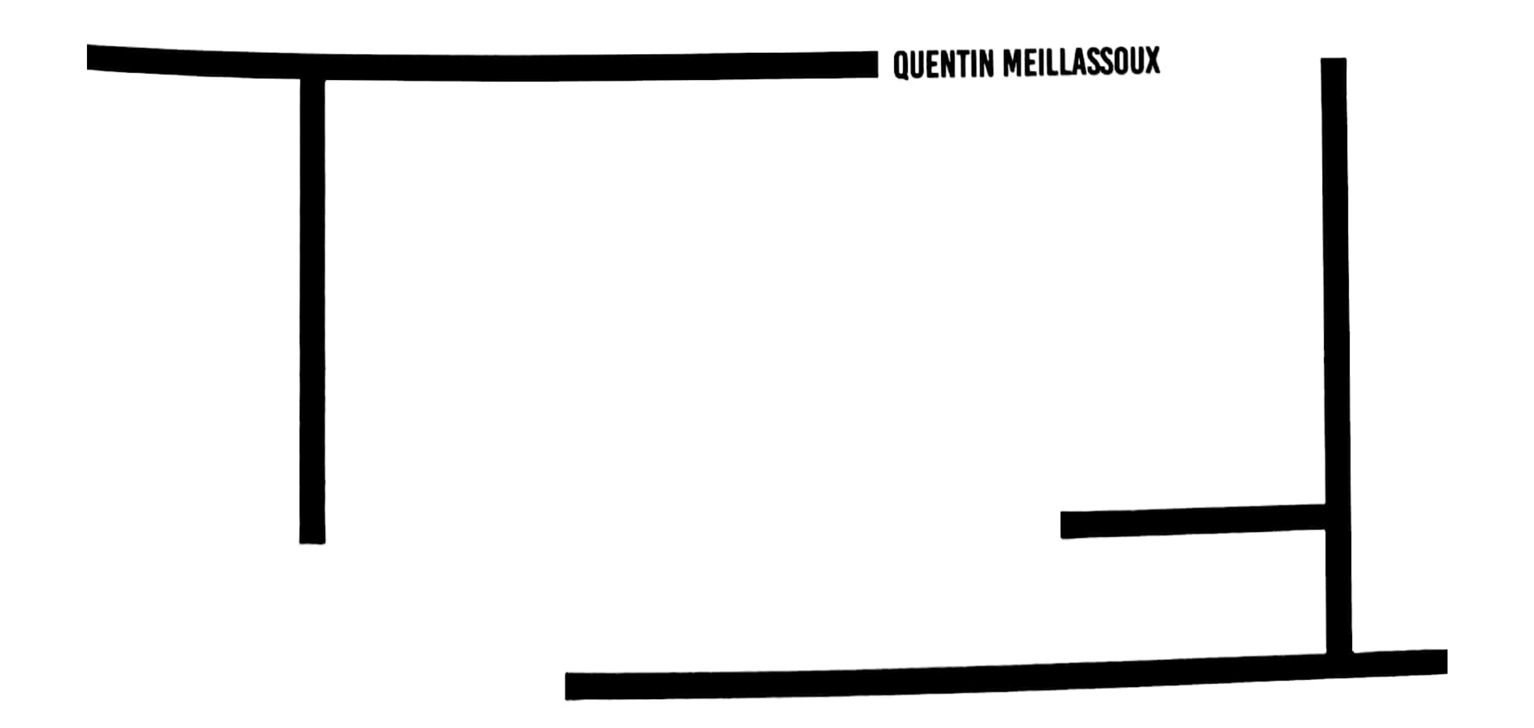






«El tiempo crea lo posible en
el momento en el que debe llegar;
hace emerger lo posible tanto como lo
real, se inserta él mismo en la tirada del
dado, para hacer surgir un séptimo caso,
en principio imprevisto, que rompe con la fijeza
de las potencialidades. El tiempo arroja el dado,
pero para romperlo y multiplicar las caras, más allá
de cualquier cálculo de posibilidades.»

QUENTIN MEILLASSOUX



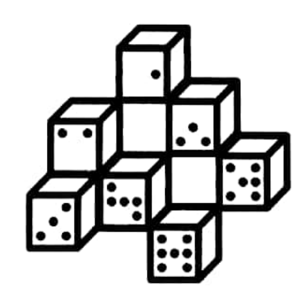




COLECCIÓN SYMBIONTES

El symbionte es la unidad del Holobionte. A la vez interfaz y agente, órgano y extensión tecnológica, el symbionte conecta con aquellas corrientes de pensamiento crítico que vehiculan nuestro tiempo. En la colección Symbiontes se concentra el ensayo internacional, la *avant-garde* teórica y la simbiosis metamórfica de las prácticas y las ciencias contemporáneas.





QUENTIN MEILLASSOUX



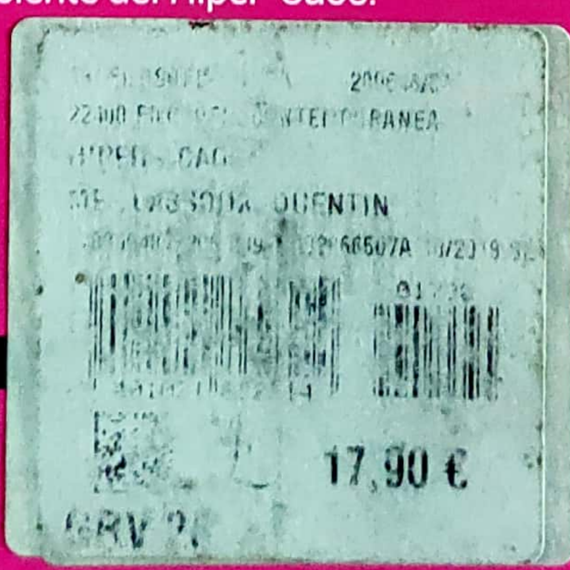
Quentin Meillassoix (París, 1967) es profesor de la Sorbona de París. Con sólo cuarenta años publicó la obra capital del Realismo Especulativo, apadrinada por Alain Badiou y traducida a varios idiomas, convirtiéndose rápidamente en un fenómeno mundial que cambió para siempre la filosofía contemporánea. Con un estilo analítico implacable, Meillassoux ha reconfigurado nuestras convenciones sobre el conocimiento científico y los límites del pensamiento, con conceptos tan polémicos como el «Hiper-Caos», el «archi-fósil» y la necesidad de la contingencia. Sus obras son leídas sin distinción por los fans de la ciencia-ficción y por los académicos más obstinados; además de *Après la finitude*, es autor de *Le nombre et la sirène* y *Métaphysique et fiction des mondes hors-science.*

«Quentin Meillassoux ha transformado por completo el campo del pensamiento.»

SLAVOJ ŽIŽEK

Todo pensamiento emite una tirada de dados
1 2 3 4 5 6 7

Pensar implica aproximarse al Hiper-Caos, a su devenir-creativo infinito, y tener éxito en regresar. Pensar es así un camino de ida y vuelta a lo real; es permanecer en lo vivo estructurado, aunque se haya experimentado la desestructuración naciente del Hiper-Caos.



978-84-948782-0-6



www.edicionesholobionte.com